

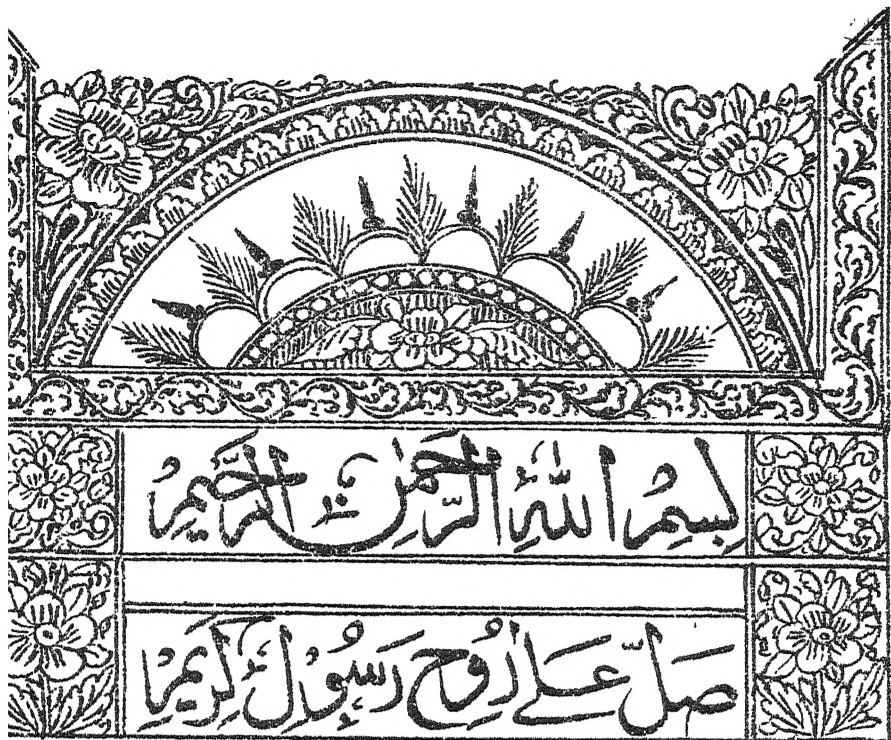
الَّذِينَ لَهُمْ فِيهَا زَوْجَةٌ مَخْرُوجَةٌ  
فَأَمَّا فِي نَزْعِ مَا تَنْتَابُونَ مِنْهُ

المطبعة المطهرية  
1987

# التاريخ الشبلي

مصحف محمد صديق الله تعالى  
مطبع في مطبعته المطهرية

وَمَا تَأْتِيهِمْ إِلَّا رَجَاءٌ  
وَمَا تَأْتِيهِمْ إِلَّا رَجَاءٌ



الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ الصَّلَوةُ وَالسَّلَامُ عَلَى سَيِّدِ أُمَمٍ سَلِيلَةٍ  
 وَأَئِمَّةِ الطَّاهِرِينَ أَصْحَابِ الْكَرَامَةِ الَّذِينَ بُوْهَبَا كِبَارُ اسْتِوَاءٍ وَفُوقَ رُوحِ  
 وَمَعِيَّتِ وَغَيْرِ هَذِهِ صِفَاتِ اللَّهِ سَعَى كَلَامُ الْوَلَدِ كَيْسِي عَقِيدَتِ رُوحِي جَا  
 وَبِاللَّهِ التَّوْفِيقِ سَبَّ سَعَى أَجْطَا طَرَفِيهِ صَحَابَةِ رَضَى اللَّهُ عَنْهُمْ كَاتِفُ لَيْضِ هَيْبَةٍ وَهَذَا  
 تَشَابُهُ كَوَانِي حَالَتِ بِرُكْبَتِهِ تَحْتِ وَأُورَاسِ كِي مَرَادُ كَوَالِدِ بِرُكْبَتِهِ تَحْتِ اسْبَابُ  
 كَيْسِي عَمْدَةٍ فَرِيَا يَسَى أَمَامِ مَالِكِ رَحِمَهُ اللَّهُ عَلَيْهِ سَعَى كَلَامُ الْوَلَدِ كَيْسِي عَمْدَةٍ  
 عَجْهُولُ وَالْإِيمَانُ بِهَا وَاجِبُ السَّوَالِ عِنْدَ بَدْعِهِ لَيْكِنَ بَعْدَ الْوَلَدِ  
 قُلُوبِ اسْ فِصْلِهِ بِرِضَا نَزْهَى آخِرُ كَارِاسِمِينَ خَوْضِ وَفُكْرُ كَرْنِ وَالْوَلَدِ كَيْسِي عَمْدَةٍ  
 هُوَ كَيْسِي عَمْدَةٍ كَرُوحِ شَبَّهِي لِينِ كَاجْهَنُونَ نَعْنِي طَاهِرِي بِحَقِيقَتِ كَوَالِدِ

دوسرا منفرین کا جو تاویل بعیدہ کے درپے ہو کر صفات متشابہ کا منکر ہو گیا  
لہذا دونوں کے مقابلہ میں اہل حق سے علماء منکملین کا ایک تیسرا گروہ اٹھ  
کھڑا ہو گیا یوں تو یہ اختلاف باہمی ایک زمانہ سے چلا آ رہا تھا مگر فی زمانہ بعض حضرات  
کے بدولت (خداوند کو بدایت دے اور اون پر رحم فرماوے) از سر نو بیہفتہ  
پہ ترازہ ہو گیا۔

مشبہ ہائین نے حق سبحانہ تعالیٰ و تقدس کے نسبت ادن حاصہ صفات متشابہ سے بعض  
کے نسبت ایسی معنی ظاہری پر جزم کیا جو سب سے صحیح ہو اور جبکہ اوس کے ظاہر  
ہر جاہل عامی و دیہاتی بھی سمجھ جائے اور یہ گروہ نے اپنے آپ کو اہل ظاہر سے منسوب  
کیا تاکہ اس نام سے اپنی عقیدت ظاہر ہو جاوے۔ پس انہوں نے اپنے گمان میں  
حق سبحانہ و تقدس کے نسبت استوی علی العرش کی معنی از روئے لغت کے ظاہر ترا  
یہ سمجھا کہ بیٹھایا قرار پکڑا عرش پر یا ٹھہرا و قائم ہوا تحت پر علیٰ ہذا فوق سے جہت مکانی  
کو ثابت کیا اور قرب و معیت کی یہ تاویل کی حق سبحانہ تعالیٰ و تقدس اپنی ذات سے  
بجہت فوق عرش پر ہے اور اپنے علم سے تمام عالم پر محیط ہے اور ایسے معنوں کے  
حل سے حق سبحانہ تعالیٰ و تقدس کی شان ستالیٰ میں جہت و قید و تحیز و مکان وغیرہ  
لوازم جسمی کا جو تو ہم پیدا ہوتا ہے اوسکو جائز رکھا اور اوس شخص کا نام معطلہ رکھا  
جس نے حق سبحانہ تعالیٰ کی تنزیہ ان جملہ لوازم جسمی سے کی ہو۔ حالانکہ کہیں کہیں شیعی  
اور سورہ اخلاص وغیرہ کے سوائے بہتیرے ایسے صریح الفاظ سے آنحضرت صلی اللہ علیہ  
وآلہ وسلم نے جسم اور اوس کے لوازم سے بالتصریح تنزیہ کی ہے بلکہ اس تنزیہ میں یہاں  
مبالغہ کیا گیا کہ سُبْحَانَ اللَّهِ عَمَّا يُشْرِكُونَ فرمایا ہے پاک ہے اللہ اوس چیز سے

جو اوسکی صفت کرتے ہیں پس اب یقیناً جانا چاہئے کہ ان تشابہ لفظوں سے ایسی معنی مراد ہیں جو حق سبحانہ تعالیٰ و تقدس کے عزت و جلال کے لایق ہیں اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم حق سبحانہ تعالیٰ و تقدس کی اون لفظوں سے تعریف و توصیف کرنے میں صادق ہیں۔ پس اس پر ایمان واجب ہے کہ جو صفت حق سبحانہ تعالیٰ و تقدس نے اپنے نفس کی کی ہے یا اوس کے رسول نے کسی صفت سے اوسکی تعریف فرمائی ہے تو وہ اوسی معنی سے حق ہے جو کچھ آپ کی مراد ہو۔ اگرچہ ہکو اوس کی حقیقت معلوم نہ ہو اور اوسکی معنی ہم پر مجہول ہوں۔ لیکن بالیقین جاننے کے ان الفاظ سے وہ معنی پر گزرا نہیں ہیں جو جسم بالوازم جسمی کے متعلق ہیں کیونکہ یہ امر بالقرینہ شراً ثابت ہو چکا ہے۔

اگر تم یہ کہو کہ بغیر معنی مرادی سمجھنے کے اس پر ایمان کیسے لایا جاوے۔ تو جان لو اس بات کو کہ اگرچہ ان الفاظ سے مراد الہی یا مقصود نبویؐ تکویناً مفصلاً معلوم نہ ہو۔ مگر محجباً اوسکی تصدیق ممکن ہے۔ مثلاً جو کوئی استوار علی العرش کو سنے تو اسکو اجمالاً یہ سمجھ لینا چاہئے کہ حق سبحانہ تعالیٰ و تقدس کی مراد اس سے ایک خاص نسبت ہے جو عرش کے ساتھ اوس کے ذات مطلق کو حاصل ہے۔ پس یہ شخص کو اس نسبت کی تصدیق بغیر اس امر کے جاننے کے ممکن ہے کہ وہ کیسی نسبت ہے آیا عرش پر حق سبحانہ تعالیٰ و تقدس کا استقرار مراد ہے یا عرش کے یا خلق کے طرف اوسکی توجہ مقصود ہے یا اوس سے مخلوق و عرش کو ایجاد کرنی مراد ہے یا عرش پر استیلا یا غلبہ یا اور کوئی بھی بالنسبت مقصود ہے۔

اگر تم یہ کہو کہ خلق کے ساتھ ایسے موہم و مبہم الفاظ کے ساتھ خطاب کرنے سے کیا

خاندہ ہے جسکو وہ نہ سمجھ سکیں تو معلوم کر لو کہ اوس کے مخاطب راسخون فی العلمین  
 جو اسکو سمجھ چکے ہیں پس عاقلوں سے خطاب کرنیوالے پر یہ شرط نہیں ہے کہ  
 وہ اذن سے ایسے لفظوں سے خطاب کرے جنکو کم سن لڑکے بھی سمجھ سکیں عجمان الدنا  
 کو عارفوں سے وہی نسبت ہے جو بچوں کو بڑوں سے ہے لیکن بچوں پر یہ ضرور  
 ہے کہ وہ اذن باتوں کو بڑوں سے پوچھیں جنکو وہ نہیں سمجھتے ہیں اور بڑوں کو  
 یہ ضرور ہے کہ اذن سے کہہ دیں کہ یہ تمہاری استعداد سے باہر ہے اور تم  
 اوس کے اہل نہیں ہو۔ تم کسی دو۔ سری بات میں خوض نہ کر و کیونکہ جاہل  
 سے کہا گیا ہے فَتَعْلَمُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ تُكَلِّمُونَ ۱۴ ع ۱۲ جب  
 یہ جاہل عالموں سے پوچھیں اگر وہ نہیں سمجھ سکتے ہیں تو اذن سے کہہ دیں کہ  
 وَمَا أَوْثَقْتُمْ مِنَ الْعِلْمِ إِلَّا قَلِيلًا ۱۵ ع ۱۰۔

اور جو لوگ کہ ان الفاظ میں تاویل کرتے ہیں یعنی کسی لفظ کے ظاہری معنی  
 کو دور کر کے دوسرے معنی لیتے ہیں (وے تین قسم کے ہونگے۔ پہلی قسم  
 یعنی عامی کی تاویل اپنے نفس کے لئے ہوگی اگر یہ استدلال ہو تو حرام ہے  
 دوسری قسم عارف سے عامی کے لئے واقع ہوگی یہ بھی ممنوع ہے  
 تیسری قسم عارف اپنے ہی لئے جو درمیان اپنے اور حق سبحانہ تعالیٰ کے  
 تلوین کرے اس کے بھی تین صورتیں ہیں کیونکہ جو معنی کہ اوس کے ذہن  
 میں ہوں۔ اور اسکو یہ سمجھے کہ حق سبحانہ تعالیٰ و تقدس کی یہی مراد ہے مثلاً  
 لفظ استواء و فوق ہے پس اسکی جو معنی اوس کے ذہن میں ہونگے  
 یا تو وہ قطعی و یقینی ہونگے یا شک ہوگا یا ظن یعنی گمان غالب اگر اوس معنی

پر قطعی یقین حاصل ہے تو اسکا اعتقاد کرنا درست ہوگا اگر شک ہے تو اس سے  
 بچنا ضرور ہوگا۔ کیونکہ اس اپنے شک سے حق سبحانہ تعالیٰ و تقدس اور رسول اللہ  
 صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کی مراد پر حکم کرنا صحیح نہیں کہ یہ میرا کلام اس باب میں  
 درست ہے حالانکہ اس احتمال کو ترجیح نہیں ہے کیونکہ ایسا ہی دوسرا احتمال  
 اس کے معارض بھی موجود ہے بلکہ شک کرنا والے پر توقف کرنا واجب ہے  
 اگر ظن ہے اس کے دو قسم ہیں ایک یہ کہ وہ معنی جو اس کے ذہن میں  
 عارض ہیں ایاد کا اطلاق حق سبحانہ تعالیٰ و تقدس کے باب میں جائز ہے  
 یا محال و دوسری یہ کہ اد کا اطلاق حق سبحانہ تعالیٰ و تقدس کے باب میں قطعاً  
 و یقیناً جایز ہو۔

اول کی مثال لفظ فوق کی تاویل اس آیت میں ہے **يَخَافُونَ رَبَّهُمْ مِنْ فَوْقِ**  
 یعنی یہ لوگ خدا تعالیٰ سے اپنے اوپر سے ڈرتے ہیں کیونکہ یہاں علو بمعنوی  
 مناسب معلوم ہوتا ہے جیسے کہ عرب بولتے ہیں **السُّلْطَانُ فَوْقَ الْعَرْشِ**  
 پس حق سبحانہ تعالیٰ و تقدس کے باب میں اس معنی کے لینے میں کچھ پریشانی نہیں  
 ہے۔ لیکن تردد یہ ہے کہ آیا اس آیت میں لفظ فوق سے یہی علو بمعنوی مراد  
 ہے یا اور کوئی دوسری معنی مراد ہیں جو حق سبحانہ تعالیٰ و تقدس کے عزت و  
 جلال کے لائق ہوں۔ لیکن یہ امر یقینی ہے کہ اس فوق سے یہاں ہرگز  
 علو مکانی تو مراد نہیں ہو سکتا کیونکہ یہ علو مکانی اوپر محال ہے جو جسم نہ  
 اور نہ جسم میں عارض ہو کیونکہ یہ فوقیت مکانی دو جسموں میں نسبت کے  
 اعتبار سے پائی جاتی ہے

دوسری مثال استوی علی العرش میں لفظ استواء کی تاویل ہے یعنی اس  
استواء سے مراد ایک خاص قسم کی نسبت ہو جو ذات مطلق کو عرش کے ساتھ  
حاصل ہے اور اس نسبت سے اللہ تعالیٰ جل شانہ تمام عالم میں تصرف فرماتا ہے  
اور زمین سے آسمان تک تمام کاموں کی بواسطہ عرش تدبیر کرتا ہے کیونکہ  
عالم میں کوئی صورت بغیر عرش میں حادث ہونیکے حادث نہیں ہوتی ہے جیسے  
نقاش اور کاتب کسی صورت یا کلمہ کو بغیر دماغ میں سوچے ہوئے کاغذ پر  
نہیں لکھتا ہے بلکہ مهندس اور معمار کسی عمارت یا کسی مکان کو بغیر دماغ میں  
تصور کر نیکے نہیں بناتا ہے پہر بواسطہ دماغ کے قلب اپنے پلم یعنی بدن کے  
کاموں کی تدبیر کرتا ہے۔

لیکن اب تردد یہ ہے کہ آیا یہ نسبت حق سبحانہ تعالیٰ و تقدس کی عرش کے  
ساتھ بنفسہ وجوباً جائز ہے یا عادتاً سبب الزام مالا یلزم کے جائز ہے اگرچہ  
اسکا خلاف محال نہیں ہے جیسے کہ اس نے قلب انسان میں یہ عادت رکھی  
ہے کہ وہ بغیر دماغ کے بدن کی تدبیر تصرف نہ کر سکے اگرچہ وہ قادر ہے کہ  
قلب سے بغیر دماغ کے بدن کی تدبیر کرے بشرطیکہ ارادہ ازلی و کلیمیہ  
قدیمہ اس پر سابق ہو۔ یہاں کلمہ قدیمہ سے مراد اشیاء کے ساتھ اسکا علم  
پس جب اسکا یہ ارادہ متعلق نہ ہوا تو اسکا خلاف متنع ہوا لیکن یہ امتناع  
ذات قدرت میں قصور کے سبب سے نہیں ہے بلکہ اس کے محال ہونیکا  
سبب یہ ہے کہ جو کچھ اس کے ارادہ قدیمہ و علم ازلی کے خلاف ہو تو وہ محال ہے  
اسی واسطے حق سبحانہ تعالیٰ و تقدس فرماتا ہے کہ **فَلَنْ يَجِدَ لِسُنَّتِ اللَّهِ تَبْدِيلًا**

پس یہ تغیر و تبدل بنفسہ محال نہیں ہے بلکہ ارادہ ازلی و علم سرمدی نے اسکو  
محال کیا ہے جبکہ یہ دونوں واجب ہیں تو اسکا نتیجہ بھی واجب اور اسکا نقیض  
محال ہوا پس یہ بذاتہ محال نہیں ہے بلکہ بغیرہ محال ہے اور وہ یہہ ہے کہ اس  
خلاف میں علم ازلی کا جہل سے انقلاب اور شکیات انلی کا فقدان لازم آئے گا  
اور یہہ دونوں محال و متنع ہیں تعالیٰ اللہ اعلم بالصواب

الحاصل جبکہ ایسے معنی کے لینے میں تردد ہو تو اسپر دو امر ضروری ہیں ایک  
یہہ کہ اس گمان پر جزم نہ کرے دوسری یہہ کہ اسکو بیان کرے تو یہہ نہ بولے  
کہ استوار سے یہی مراد ہے کیونکہ یہہ بغیر جانے ہوئے کے حکم ہے حالانکہ حق سبحا  
فرما ہے کہ **وَلَا تَقْفُ مَا لِكُلِّ شَيْءٍ مِنْهُمْ مِنْ عِلْمٍ إِلَّا بِمَا عَرَفَ**

اگرچہ یہہ ظاہر ہے کہ تاویل بدعت ہے کیونکہ سلف صالحین کو اسکی ضرورت ہی نہ تھی  
بلکہ وہ سکون قلب کا زمانہ تھا لہذا تاویل سے باز رہنے کی انہوں نے حد درجہ کوشش  
کی کیونکہ وہ لوگ عموماً لوگوں کی خواہشوں کو بھڑکانے سے ڈرتے تھے اور عوام الناس  
کی تشویش سے ہراساں رہتے تھے پہر اس زمانہ میں جن لوگوں نے اون کی  
مخالفت کی تو انہوں نے فتنہ کو بھڑکایا اور دلوں میں اون شبہات کو ڈالا  
جو رفتہ رفتہ تمام شہروں میں شایع ہو گئے لہذا اب اسکی تاویل کر نیوالے  
پر ملامت بھی کم ہے کیونکہ اس میں اسید ہے کہ ادا نام باطلہ سے لوگوں کے دلوں  
باز رکھے۔

لیکن اس تاویل کی صحت و وجہیروں سے حاصل ہو سکتی ہے اولاً یہہ کہ اس  
معنی کا ثبوت حق سبحانہ تعالیٰ و تقدس کے نسبت یقینی ہو یعنی یہہ معنی منافی

متنریہ ذات مطلق نہ ہو جسے کہ فوقیت رتبہ ہے دوسری یہ کہ اس لفظ میں  
 ہی احتمال ہوں لیکن ایک احتمال باطل ہو گیا ہو پس دوسرا احتمال یقیناً مستحکم  
 اسکی مثال اس آیت میں ہے کہ وَهُوَ الْاَكْبَرُ فَهُوَ قَبْلَ عَرْسِ كُنُوزِ وَضَعِ  
 لغت سے ظاہر ہے کہ لفظ فوق کے دو ہی احتمال ہیں یعنی فوقیت مکانی و فوق  
 رتبی لیکن حق سبحانہ تعالیٰ و تقدس کی تقدیس و تنزیہ کی معرفت سے مکانی  
 فوقیت تو قطعاً باطل ٹھہری تو یقیناً فوقیت رتبی ہی ثابت و مستحکم ہو گئی  
 کیونکہ زبان عرب میں لفظ فوق کا انہیں دو معنوں میں مستعمل ہے لیکن استواء  
 الی السماء اور استوی علی العرش کے مفہوم لغتاً منحصر نہیں ہیں تاویل کے  
 باب میں یہ ایک نہایت ہی مختصر خلاصہ ہے الحجام العوام کا جسکو امام محمد  
 نے بہ بسط تمام ارقام فرمایا ہے۔

قبل ان کہ لفظ استواء کو اسکی معنی ظاہری پر حمل کر نیکی نسبت کہ گفتگو  
 کیجاوے اولاً تصفیہ طلب یہ امر ہے کہ آیا استوی علی العرش کی آیت محکم  
 فی المعنی و متشابه فی الکیف ہے یا محکم فی اللفظ و متشابه فی المعنی ہے تفصیل  
 اس مجال کی یہ ہے کہ یہاں استوی اور عرش کے دو لفظ ہیں عرش کے  
 معنی لغتاً سقف یا تخت کے ہیں کما قال اللہ تعالیٰ فَمَنْ يَخَافُ وَيَتَّقِ عَرْشَ عَرْشِ  
 پس وہ مکانات گرے ہوئے تھے اپنے جہنوں پر وَلَهُمْ عَرْشٌ عَظِيمٌ ۱۰۰  
 اور واسطے بلقیس کے ہے تخت بزرگ پس معنی اول عرش رحان کو مکان عالم  
 کے سقف کے ساتھ استعارہ کیا گیا ہے جس کے اوپر کا نام لامکان ہے  
 اور معنی ثانی تخت وہ محل جلوس شاہی ہے جو بارگاہ غام میں ہوتا ہے جیسے

سے اجرائی احکام عدالت و انتظام امور مملکت ہوتے ہیں اور یہ عرش سلطانی بادشاہی  
شاہد و گواہ شاہنشاہی کے نہایت بزرگ و بزرگ ہوتا ہے کیونکہ عرش کی شوکت و لوازم شاہ  
شاہنشاہی ہے علی الخصوص اسکی وقت و عظمت باعتبار اس کے اور بھی زیادہ  
ہوتی ہے کہ یہ بارگاہ نزول اجلال سلطانی اور محل صدور احکام بادشاہی ہے  
چونکہ یہ بارگاہ (عرش) مابہ الامتياز سلطان اور اعیان و ارکان دولت ہے  
لہذا اسکا محل سب مکانوں سے رفیع و عالی ہوتا ہے جسپر سلطان اپنے اعیان  
و ارکان پر جلوہ ظہور فرماتا ہے۔

یہ عرش سلطانی اکثر شکل مربع ہوتا ہے جسکے چار پائے ہوتے ہیں یا کسی اور  
مہیت و صورت مخصوصہ پر بنایا جاتا ہے جسپر سلطان گاہ گاہ باوقات  
مخصوصہ مستوی ہوتا ہے جسکے ظاہری معنی بیٹھنے یا قرار پکڑنے یا سوار ہونیکے  
ہیں پس باین معنی ہائے لغوی یا اصطلاحی ذات مطلق رحمانی کے نسبت اس  
کیفیت و مہیت استوار و عرش سلطانی کا اطلاق صحیح نہیں ہو سکتا کیونکہ عرش  
جسم ہے لہذا جسم ہی محل جسم ہوتا ہے جسکے سبب سے سلطان بھی اوپر ہوتا  
ہے پس سوائے اس تعلق حال و محل کے عرش اور سلطان میں دوسرا  
کوئی تعلق و تصرف مربوط نہیں ہے پس پاک ہے حق سبحانہ تعالیٰ کی ذات  
اس کیفیت استوار سے جو سلطان کو تخت پر حاصل ہے اگرچہ کیفیت اور  
صفت استوار اور صورت و حقیقت عرش رحمانی کی مفارقت ہے کیفیت و صفت  
استوار و عرش سلطانی کے مگر باعتبار بعض معنوی و ظاہری مناسبات باہمی  
کے جسکا ذکر اجمالی اوپر گذر چکا بائیکہ دیگر مشابہت پائی جاتی ہے لہذا یہ دونوں

لفظ استواء و عرش کے معنائجملہ تشابہات کے ہیں کیونکہ تشبیہ عبارت سے  
 انصاف سے ایسے صفات کے بارگاہ سبحانی میں کہ غیر بھی اوں صفات کے  
 مشابہ ہو۔ پس اسی مناسبت کی وجہ سے اوں چار پاؤں کی مشابہت جس پر  
 عرش سلطانی قائم رہتا ہے حدیث شریفین میں وارد ہے کہ عرش رحمانی کے  
 حامل بھی چار ملک ہیں وَلَا یَنْ جَرَّیْرٍ عَنْ اَبِی سَرِیْدٍ مَكْرُوْمٍ عَلَیْهِمُ الْیَوْمَ  
 اَرْبَعَةُ الْحَدِیْثِ

دوسرے لفظ استواء کا کئے معنوں پر مشتمل اور محتمل ہے از انجملہ ایک معنی برابر و  
 ہونیکے ہیں کما قال اللہ تعالیٰ هَلْ یَسْتَوِی الَّذِیْ یُعْلِمُ وَ الَّذِیْ لَا  
 یَعْلَمُ ب ۳۳ ع ۱۵ اور نیز تمام ہونے اور پورا کرنے کے ہیں کیونکہ ہر چیز  
 کے لئے ایک نہایت و کمال ہے جبکہ کوئی چیز پونچھے اپنے حد کمال کو تو کہتے  
 ہیں کہ برابر کر دیا او سکویئے پورا کیا کما قال اللہ تعالیٰ فَسَوَّیْ هُنَّ سَوًّیً  
 ع ۳ فاذا سَوَّیْتُهُ وَ نَحْنُ فِیْہِ مِنْ رُوحِی ۱۲ ع ۳ یعنی جبکہ کامل و برابر کر دیا  
 اسکی صورت کو تو اوسمیں روح کو پونکا کیونکہ صفت اعتدال ہی قابلیت قبول  
 روح ہے اور نیز بمعنی بیٹھنے کے ہیں کما قال اللہ تعالیٰ فاذا اسْتَوَیْتَ اَنْتَ  
 وَ مَنْ مَعَكَ عَلَی الْفُلْکِ ۱۸ ع ۲ اور نیز بمعنی سوار ہونیکے ہیں کقولہ تعالیٰ  
 یَسْتَوُوا عَلَی ظُھُورِہِمْ ۲۵ ع ۷۔ او۔ نیز بمعنی ٹہرنے و قرار پکڑنے کے ہیں  
 کقولہ تعالیٰ وَ اسْتَوَتْ عَلَی الْجُودِی ۱۲ ع ۴۔ اور کبھی بمعنی سیدھا  
 کھڑت ہو جانیکے ہیں کما قال اللہ تعالیٰ فَاسْتَوَّیْ عَلَی سُوْرِہِ ۲۶ ع ۱۶  
 اور کبھی کمال ظہور کے معنی پر آتا ہے جیسے کہ استواء الشمس کہتے ہیں وقت

بصفت النہار کو جو کمال ظہور آفتاب ہے جیسے کہ حدیث ابو ہریرہ سے ثابت ہے  
 کہ حتی تستوی الشمس علی راسک کالرّیح فاذا منزلت فصل یعنی  
 یہاں تک کہ برابر ہو جاوے آفتاب تیرے سر کے اور پشیل نیزہ کے سیدھا  
 جیسے ڈھل جاوے نماز پڑھ لے اور کبھی معنی مسلط ہونیکے ہوتے ہیں جیسے  
 کہ قول شاعر کا ہے کہ قَدْ اسْتَوَىٰ بِشَرِّهِ عَلَی الْعِیَاقِ ہِیْنِ عَیْنِ سَیْفِ  
 وَ دَمِ مِرَاقِ اب غالب یا مسلط ہوا بشر ملک عراق پر بغیر تلوار و خون  
 کی حاجت کے اور نیزہ بمعنی قصد کرنے کے آئے ہیں کما قال اللہ تعالیٰ تَهَوَّأْنَا  
 خَلْقَ لَکُم مَّا فِی الْاَرْضِ جَمِیْعًا ثُمَّ اسْتَوٰی اِلَی السَّمَاءِ فَسَوَّاهُنَّ

لَبَسَتْ لَکُم مَّوَاتِیْعٌ ۚ ۳

بیان بالا کا حاصل اس قدر ہے کہ استوی علی العرش کا مفہوم لفظاً منحصر نہیں ہے  
 تو آیت کریمہ **تَهَوَّأْنَا خَلْقَ لَکُم مَّا فِی الْاَرْضِ جَمِیْعًا ثُمَّ اسْتَوٰی اِلَی السَّمَاءِ**  
 ہوا تو ظاہر ہے کہ یہ آیت کسی طرح محکم فی المعنی نہ ہو سکے گی جیسے کہ بعض لوگ  
 زعم ہے کیونکہ محکم عبارت ہے اوس سے کہ از روئے لغت کے اوس کے  
 ایک ہی معنی اور اوپر دیکھنے و دوسرے کسی احتمال کی اوس میں گنجائش نہ ہو درحالیکہ  
 یہاں معاملہ اوس کے برعکس ہے یعنی لفظ استوار کا کئے مختلف معنوں  
 پر مشتمل اور اوسکی مراد محتمل ہے تو یہ کہ کسی ایک معنی لغوی ہی پر مراد اللہ کا  
 حصہ کسی دلیل عقلی و نقلی سے ثابت نہیں ہو سکتا لہذا باوجود معانی لغوی کے  
 معلوم ہونیکے مراد اللہ کی مجہول رہی یہی تعریف ہے تشابہ کی جو محکم کے  
 مخالف ہے کیونکہ محکم نین تیغ مطلب و تبدیل معنی کا کوئی احتمال باقی نہیں رہتا

لہذا ثابت ہوا کہ یہ آیت استوار کی کبھی اور کبھی حکم فی المعنی نہیں ہو سکتی  
 بالفرض اس لفظ متشابہ میں جبکا مفہوم کے معنوں میں مشترک ہے اگر کوئی ایک  
 معنی ٹھہرنے یا قائم ہونے وغیرہ کی فرض کر لو تو خود تم سمجھ سکتے ہو کہ یہ تمہاری  
 فرضی معنی ہوئے نکتہ حقیقی لہذا معنی فرضی کبھی یقینی اور قطعی نہیں ہو سکتی  
 اولاً باعتبار اشتمال اور احتمال معانی مختلفہ کے کسی ایک معنی لغوی کے ساتھ  
 مراد اللہ کی تخصیص باطل ہے ثانیاً باعتبار تعمیم معانی لغوی کے بھی مراد اللہ  
 کی جو معنی حقیقی ہے مجہول رہی ثالثاً اون تمام معانی لغوی کا اطلاق جہین  
 کیفیت اور مہیت جسمی پائی جاتی ہے حق سبحانہ تعالیٰ و تقدس کے نسبت محال  
 ہے تو ثابت ہو گیا کہ باعتبار اون جملہ معنی ہمارے لغوی کی بھی کیفیت استوار  
 کی مجہول ہے پس اس کیفیت کا مجہول رہنا بعینہ اوس کے معنی کی مجہولیت  
 ہے کیونکہ کیفیت معنی ہی کی صورت ہے مثلاً اس آیت کریمہ **فَاِذَا اسْتَوَيْتَ**  
**اَمْنًا وَمَنْ مَعَكَ عَلٰی الْفَلَکِ مِنْ اَسْتَوٰی** کی معنی بیٹھا تو کے ہونگے تو  
 ظاہر ہے کہ کشتی پر اس بیٹھنے کا مفہوم مع الکیف ایک مہیت مخصوصہ کے ساتھ  
 ذہن میں حاصل ہوگا در حالیکہ ثم استوی علی العرش میں بھی حق سبحانہ تعالیٰ  
 و تقدس کے نسبت یہی معنی بیٹھنے کے لوگے تو بالضرورة یہ معنی بھی مع الکیف  
 ہی ہونگے کیونکہ لغتاً بیٹھنے کا مفہوم ایک مہیت مخصوصہ کے ساتھ  
 مع الکیف ہے بالفرض اگر تم اس بیٹھنے کے مفہوم سے جو تمہارے ذہن میں  
 ایک مہیت مخصوصہ کے ساتھ مع الکیف اوس سے اوسکی کیفیت کو دور  
 کر دے تو اوسکی مہیت مخصوصہ کے زوال ہونے سے بیٹھنے کا اصل مفہوم ہی

زایل ہو جاوے گا جو استواء کی ظاہری معنی لغوی تھے۔ پس اس سے ثابت  
 نہو جاوے گا کہ کسی کیفیت کا نام معلوم رہنا اس کے معنی کی مجہولیت کا سبب ہو  
 اس واسطے امام مالک رحمۃ اللہ علیہ نے فرمایا ہے کہ **اَلْاِسْتِوَاءُ مَعْلُوْمٌ**  
**وَكَيْفِيَّتُهُ مَجْهُوْلٌ** کیونکہ لفظ استواء کا منصوص ہوا اور کیفیت یا اس کے  
 معنی غیر منصوص ہیں بلکہ کسی حدیث یا اثر سے بھی استواء علی العرش کی  
 معنی معلوم نہوے۔ پس باوجود اس قدر مجہولیت معنی کے امام مالک کے اس  
 قول الاستواء معلوم کی یہ معنی کہنا کہ مثلاً استواء کی معنی لغوی بیٹھنے کے تو  
 ہر کس و ناکس کو معلوم ہیں کیونکہ واضح نے لغت بیٹھنے کا وضع ایک مثبت  
 مخصوصہ پر کیا ہے پس باوجود اس معنی لغوی کے معلومیت کو پہاڑ کی  
 کیفیت مجہول ہے یعنی حق سبحانہ تعالیٰ کا بیٹھنا عرش پر بمعنی لغوی کے تو صحیح  
 ہے مگر اس کے بیٹھنے کی کیفیت ہم کو نہیں معلوم کہ وہ کیسی ہے گویا ہاں کیفیت  
 مجہول کے یہ معنی ہوئے کہ اس کا بیٹھنا دونوں طرف ہے یا چاروں طرف یا کوئی اور صورت  
 صورت ہے اس کی کیفیت نامعلوم یعنی عرش پر بیٹھا تو ضرور ہے مگر کیسا  
 بیٹھا ہے سو معلوم نہیں ہے اس پر طرفہ ماجرا یہ کہ ایسے معنی لغوی پر ایمان  
 لانے کو واجب بھی کہا جاتا ہے افسوس سد ہزار افسوس **وَمَا قَدَرُوا اللَّهَ**  
**حَقًّا قَدَرًا** ع ۱۴

یہی وجہ ہے کہ سلف صالحین جب کبھی ایسے الفاظ کو بولے تو اوسکیو کہا جسکو  
 خدا یا اس کے رسول نے فرمایا تھا کبھی غیر زبان میں اوسکو نہیں بدلا اور  
 نہ کچھ تصرف کیا کیونکہ بعض الفاظ عربی کے ایسے ہوتے ہیں جن کے مطابق

غیر زبان میں الفاظ پائے نہیں جاسکتے لفظ پائے بھی جاتے ہیں تو اسکو دوسرے  
کسی معنی میں بطور استعارہ کے استعمال کرنے کی عادت نہیں ہوتی اور بعض  
الفاظ عربی کے ایسے ہوتے ہیں کہ وہ اس زبان میں معنی مشترک میں متعلق  
ہیں لیکن دوسری زبان میں ایسا نہیں ہوتا اول کی مثال لفظ استواء  
ہے کیونکہ فارسی میں اسکی مطابق کوئی ایسا لفظ نہیں ہے جو فارسیوں میں ان  
سب معنوں کو اس حیثیت سے ادا کرے کہ وہ مزید ایہام کو شامل نہ ہو جن کو  
وہ عربوں میں اس جہت سے ادا کرتا ہے کیونکہ فارسی میں استواء کی معنی است  
باستاد کے ہیں یہ دو لفظ ہیں پہلے (لفظ راست یعنی سیدھا) سواستفا  
وانتصاب اور چیزوں میں سمجھا جاتا ہے جنہیں انحناء و اعوجاج یعنی تیرہ  
ہونے یا خمنے و جھکنے کی صلاحیت ہو اور دوسرے لفظ (استواء یعنی کھڑا رہنا)  
سے سکون و ثبات اور چیزوں میں سمجھا جاتا ہے جنہیں حرکت و اضطراب کی  
صلاحیت ہو پس ظاہر ہے کہ لفظ استواء سے زبان عربی میں جو معنی سمجھے  
جاتے ہیں بعد ترجمہ کے زبان فارسی میں راست باستاد سے وہ معانی  
ہرگز مفہوم نہیں ہو سکتے جبکہ یہ دو نون اشارے اور اشعار معنی میں متفاو  
ہوئے تو یہ فارسی یا اردو الفاظ مطابق عربی لفظ استواء کے نہ ہوئے  
پس ایک لفظ کو اسی کے ایسے مرادف لفظ سے بدلنا یعنی تفسیر کرنا وہاں  
جائز ہے جہاں کسی قسم کا دو نون میں تحالفت نہ ہو صفات متشابہ میں شاید  
ہی لفظ یکا کا ایسا ہوگا جو فارسی اور اردو میں ترجمہ ہونیکے بعد بھی اشتراک  
و استعارہ وغیرہ امور میں مساوی ہو جیسے کہ لغت عرب میں یکا کا اطلاق دو

معنوں پر ہوتا ہے پہلے وضع اصلی پر جو وہ عضو ہے گوشت و پوست و ہڈی و  
 پٹہ وغیرہ سے مرکب ہے یہ سب جسم ہے جو مخصوص صفتوں سے مختص ہے  
 اور جسم مقدار بعین طول و عرض و عمق سے مراد ہے اور وہ اپنی جگہ پر دو جسم  
 جسم کے بٹرنے کا مانع ہے اور کبھی یہ لفظ یکا دوسرے معنی پر بطور استعارہ  
 کے بھی استعمال کیا جاتا ہے جسکے معنی ہرگز جمیت کے نہیں ہوتے نہ حلیہ  
 عرب کہتے ہیں **الْبَلَدُ فِیْ یَدِ الْاَکْثَرِ** یعنی یہ شہر امیر کے ہاتھ میں ہے  
 اگرچہ اسکا ہاتھ کٹا ہوا ہو کیونکہ اسکی معنی فقط ذہن میں بلا کیفیت مفہوم  
 ہوتی ہے (یاد رہے کہ حق سبحانہ تعالیٰ کے نسبت ید کا اطلاق پہلے معنی کی  
 رو سے صحیح نہیں کیونکہ وہ جسم و لوازم جسمی سے مقدس ہے۔

دوسرے کی مثال **اصْبَحْ** ہے جسکو عرب اپنی زبان میں بطور استعارہ  
 کے نعمت کے لئے استعمال کرتے ہیں چنانچہ کہتے ہیں **کَلْفُلَانِ اصْبَحَ عِنْدَ**  
**فُلَانٍ** اور عجم و ہند میں انگشت یا انگلی سے نعمت کا استعارہ جاری نہیں ہے  
 نیز **کَرِیْم** کی مثال لفظ عین ہے کیونکہ جو کوئی اسکی تفسیر کر گیا تو وہ اسکی  
 معنی سے کر گیا جو سب معنوں سے ظاہر و صاف ہو پس وہ فارسی میں چشم  
 ہے لیکن لفظ عین عربی میں عضو باصرہ و چشمہ آب و آفتاب  
 میں مشترک ہے فارسی کے لفظ چشم یا اردو کو لفظ آنکھ میں اس طرح کا اشتراک نہیں  
 ہے اسی طرح جنب و وجہ کا لفظ عربی بھی اسی کے قریب قریب ہے۔

پس جیسے کہ ان الفاظ کی معنی کو دوسرے زبان میں بدلنا نادرست ہے  
 اسی طرح ان لفظوں کا تغیر و تبدل بھی ناروا ہے مثلاً جبکہ **استوی علی الشجر**

وارد ہوا ہے تو ہم کو چاہئے کہ مستوی علی العرش کہیں کیونکہ ممکن ہے کہ دونوں  
 کے معنی مختلف ہوں کیونکہ مستوی علی العرش استقرار پر دلالت کر نہیں  
 استوی علی العرش سے زیادہ صاف و صریح ہے پس جیسے کہ صفیون  
 کے پلنے سے دلالت و احتمالات میں بھی تغیر و تبدل واقع ہونے کی وجہ سے  
 بچنا ضرور ہے اسی طرح اس کی شاخ نکالنے سے بھی احتراز کرنا لازم ہے کیونکہ  
 جب شمع میں یہ کالفظ وارد ہوا ہے تو ہمیں چاہئے کہ اس کو بازو بھی  
 ثابت کریں یا ساق کے وارد ہونے سے پاؤں یا لفظ سمع کر آنے سے  
 کان بھی ثابت کریں اور فوق کے لفظ سے اس کو جہت بھی مقرر کریں  
 پس جس طرح یہ تفریع جائز نہیں اسی طرح جمع و تفریق بھی روا نہیں  
 اور توفیق الہی سے بہت دور ہے وہ شخص جس نے خاص اسی قسم کے  
 حدیثوں کو جمع کر کے ہر ایک عضو کا ایک ایک باب قرار دیتا ہے کیونکہ یہ  
 متفرق کلمات رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم سے متفرق اوقات  
 میں صادر ہوئے ہیں اور یہ مختلف قرینوں پر سامعین کے فہم کے اعتبار  
 پر سرزد ہوئے ہیں کہ وہ صحیح معنوں کو سمجھ لیں گے جبکہ یہ سب خلقت  
 انسان ہی کے مثال پر بیان ہوئے تو کان میں ان تمام متفرقات  
 کا ایک ہی بار جمع ہونا اہل ظاہر کی تاکید پر بڑا قوی قرینہ ہوا جس سے  
 تشبیہ کا دم پیدا ہو گیا اور یہ کہہ سکتا ہوا کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم  
 کیونکہ ایسے موہم الفاظ بولے جس کے ظاہر معنی خلاف اصل تھے اور لو  
 میں بڑے مشکلات جگئے اور ممکن ہو گئے کیونکہ جب ایک کلمہ ہو تو ممکن ہے

کہ اوسمین احتمال چل سکے جب مکرر سکر چار پانچ بار ایک ہی جنس کے الفاظ  
اوس سے متصل پئے در پئے ہوں تو احتمال بہت ضعیف ہو جاتا ہے غرض  
یہ سب اجتماع کا نتیجہ ہے۔

پس جس طرح متفرق الفاظ کا اجتماع جائز نہیں اسی طرح مجتمع کا متفرق  
کرنا بھی جائز نہ ہوگا کیونکہ جو کلمہ کہ ایک دوسرے کلمہ پر مقدم یا موخر ہے تو  
اوسکو اوس کے معنی سمجھانے میں بڑا اثر ہے اور جو احتمال کہ اوسمین ضعیف  
ہے اوس پر وہ مرجع ہوتا ہے پس جب تم نے اوسمین فرق کر دیا یا فصل تو  
اوس لفظ کا معنی پر دلالت کرنا ساقط ہو جاتا ہے جسکی مثال یہ آیت ہے  
وَهُوَ الْغَافِرُ غُفْرًا ع ۷ وہ اپنے بندوں پر قاہر ہے اور یہ نہیں  
نہیں ہے کہ کہیں کہ وہ مطلق فوق ہے کیونکہ جب اس آیت کو پڑھیں تو  
پڑھنے والے کو ظاہر ہوگا کہ اسمین فوق کا لفظ اوس فوقیت پر دلالت  
کرتا ہے جو قاہر کو مقہور پر ہے اور یہ رتبہ کی فوقیت ہے چنانچہ لفظ  
قاہر کا اسی کو بتلارہا ہے بلکہ یہ کہنا صحیح نہیں کہ وہ غیر عبد پر بھی قاہر ہے  
بلکہ یہ کہنا چاہئے کہ وہ اپنے بندوں پر قاہر ہے کیونکہ صفت عبودیت کے  
ساتھ حق سبحانہ تعالیٰ کی فوقیت کا ذکر کرنا اولیٰ ہے کیونکہ اس سے اسکی  
سیادت کی فوقیت کا احتمال ہوتا ہے لہذا یہ کہنا بہتر ہے کہ مالک کو  
علامہ پر فوقیت ہے اور یہ کہنا درست نہیں کہ زید کو بکر پر فوقیت ہے  
کیونکہ جب تک دونوں میں سیادت و عبودیت یا قہارت و مقہوریت یا  
حاکمیت و محکومیت وغیرہ کا فرق نہ بتلاوین تو یہ کہنا صحیح نہ ہوگا اس

اجمال کی تفصیل الحجام العوام میں ملاحظہ کرو کہ یہ ایک نہایت مختصر خلاصہ ہے (اوسکا)

باز آدم برہم مقصود پس یہ امر بخوبی ثابت ہو چکا ہے کہ آیات استواء کے محکم فی المعنی اور متشابہ فی الکیف نہیں ہو سکتے جیسا کہ بعض کا زعم ہے کیونکہ بدلائل آیات قرآنی اس ایک لفظ استواء کا متعدد معنوں اور مختلف مرادوں پر وارد ہونا متحقق ہو چکا ہے تو حسب قواعد اصول کے بھی وہ متشابہ ہوا پس اس لفظ متشابہ میں جو کئے معنوں پر مشترک محتاج کسی ایک معنی کا خاص کرنا بھی تاویل ہے اور یہ تاویل ہمیشہ ترجیح بعض وجہ و غلبہ رائے سے حاصل ہوگی۔ پس جس معنی کا حصول عقل و قیاس پر منحصر ہو یا غلبہ رائے کے ساتھ متعلق تو کبھی اوس معنی قیاسی پر جزم کرنا نہ عقلاً درست ہے اور نہ نقلاً روا۔

تاویل کے بھی دو معنی ہیں ایک تو معنی حقیقی کا دریافت کرنا یعنی اصل معنی کا جو مراد قایل ہو اور اک کرنا دوسری معنی حقیقی کا حل مجاز پر کرنا۔ تاویل اول اول مجرد عقل و قیاس پر منحصر نہیں ہے بلکہ اس کے ساتھ علم حقیقت کا پورا پورا انکشاف ہے لہذا حق سبحانہ تعالیٰ فرماتا ہے وَمَا يَعْلَمُ تَعَالَىٰ اُولَٰئِكَ اِلَّا اللّٰهُ وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ يَقُولُونَ اَمْثَلُ مِنْ عِنْدِ رَبِّنَا وَمَا يَكُنُ لَكُمْ اِلَّا الْاَوَّلُ الْاٰخِرُ ۝۶۳ یہ وہی تاویل یعنی معنی حقیقی ہے جس کے انکشاف کے بعد آیات محکم و متشابہ کا باہمی تقاضا مرتفع ہو جاتا ہے جس سے اوسکا ایمان کامل ہوتا ہے اس واسطے وہ جملہ آیات کی تصدیق کر

کیونکہ یہ مصدق باعتبار کمال تحقیق کے حاصل ہوتی ہے اور تحقیق علم ہی کا ثمرہ ہے جس سے ادسہ اریقان حاصل ہوتا ہے اور یہی ایمان ہے  
 الْيَقِينُ الْاِيْمَانُ كَلِمَةُ الْجَارِي (پس ایمان کامل حاصل نہیں ہوتا  
 مگر صاحب بصیرت اور اہل معرفت کو جو راسخون فی العلم ہیں واللہ اعلم  
 بالصواب۔ یہاں بعض حضرات نے الا اللہ پر وقت کیا ہے اور بعض  
 نے واو عطف لیا ہے (قول ثانی کا مدلل ثبوت نغمہ راز کے رمز یا زہم

میں ملاحظہ کرو)

الحاصل حق سبحانہ تعالیٰ و تقدس نے حضرت یوسف علی نبینا وعلیہ السلام  
 کو علم تاویل جس سے مراد معنی حقیقی ہے خود تعلیم فرمایا کما قال اللہ تعالیٰ  
 عَزَّوَجَلَّ وَلِنَعْلَمَ مَنْ تَأْوِيلُ الْاَحَادِيثِ وَاللّٰهُ غَالِبٌ عَلٰی اَمْرِهِ وَلٰكِنْ  
 اَكْثَرُ النَّاسِ لَا يَعْلَمُوْنَ ۱۲ ع ۱۳۔ یہاں اکثر الناس یعنی عوام کو بسبب  
 عدم حوصلہ ادراک حقیقت الامر کی جاہل قرار دیا لہذا بعض الناس جو  
 راسخون فی العلم ہیں مستثنیٰ ہو گئے کیونکہ شق ثانی کی تاویل جنہیں اکثر الناس  
 مبتلا ہیں وہ محض قیاس و استدلال عقلی کی پابندی پر منحصر ہے جس کے  
 باعث سے حل حقیقی کا مجاز پر کیا جاتا ہے لہذا یہ محل بے محل ہوتا ہے  
 جس سے اصل آیت کا بھی انکار لازم آ جاتا ہے لہذا ارشاد ہوا کہ قَالَمَّا  
 الَّذِيْنَ فِيْ قُلُوْبِهِمْ رِیْغٌ فَيَتَّبِعُوْنَ كَاْتِشَابًا مِنْهُ اُتْبِغَاءً اَلِفْتِنَةِ  
 وَ اَلْبِتْغَاءِ کَاوِیْلٍ یہاں حق سبحانہ تعالیٰ و تقدس نے ایسی تاویل باطل  
 سے متنبہ فرمادیا ہے جیسے کہ نصاریٰ نے لفظ روح سے عیسیٰ علی نبینا وعلیہ السلام

کے حق میں مراد لینے میں کی ہے اس وجہ سے صحابہ رضی اللہ عنہم کمال حرم و احتیاط  
 کو کام میں لائے اور تاویل کے دروازہ کو نہ آپ کھولا اور نہ دوسروں کو کھولنے  
 دیا بلکہ اس کے بند رکھنے میں نہایت اہتمام و تشدد فرماتے رہے یہی وجہ ہے  
 کہ آیات فوق و استوا و ارباد و سر کے کسی تشابہ کی تاویل میں کوئی حدیث وارد  
 نہیں ہوئی ہے اور نہ صحابہ و غیرہم نے کی ہے کیونکہ اولاً ادسکی اور کو حاجت ہی  
 نہ تھی کیونکہ وہ زمانہ الطینان طلب کا تھا اور ادس کے مطلب کو وہ سمجھ بھی چکے  
 تھے ثانیاً اس زمانہ میں اصحاب زینج کا خروج بھی نہ تھا۔ بعد ازین رفتہ رفتہ  
 فرقہ ہائے ضالہ مثل مجسمیہ و مشبیہ و کراسیہ و معتزلہ و جہمیہ و غیرہم کا خروج ہوتا  
 گیا یعنی مجسمیہ نے الفاظ تشابہات مثل یہ وجہ و غیرہ کی معانی مجازی  
 کا محل حقیقت پر کر کے خالق مطلق کو جسم قرار دیا اس طرح مشبیہ نے تشبیہ  
 کو اپنے ظاہر پر محمول کر کے بعض لوازم جسمی کے ساتھ بھت فوق مطلق کو قید  
 کر دیا اور معتزلہ و جہمیہ نے تشبیہ کا سرے سے تاویل بعیدہ انکار کیا  
 حقیقت کو مجاز پر چل کر کے ذات مطلق کو ہر مکان میں ثابت کیا اور کراسیہ  
 نے سرے سے اسکا انکار کیا اور ذات مطلق کو عرش ہی پر بٹھرا دیا اور حجت  
 فوق ہی میں مقید کر دیا غرض ہر گروہ اپنے عقاید باطلہ کے ثبوت میں احادیث  
 و آیات تشابہات کو دلیل لایا۔ لہذا علمائے محکمین رحمہم اللہ علیہم نے  
 ناچار ادس کی تردید کے لیے ایسے الفاظ سے تشابہات کی تاویل کی کہ جس  
 سے اطلاقیت حق و تنزیہ مطلق میں کوئی نقصان نہ آنے پوے اور اس  
 تاویل کو آیات محکمات کے ساتھ بھی مطابق کیا بلکہ تشابہات کی تفسیر محکمات

سے کی اور نایک دیگر تطبیق دے۔

چنانچہ اس قسم کی تاویل و تشبیہ کے نسبت حدیث جاریہ کی اشارۃً دلالت کرتی ہے کہ تفسیر اشارت الی السماء یعنی یہ تشبیہ جس سما کی مخالف کتاب الہی نہیں ہے کیونکہ حق سبحانہ تعالیٰ فرماتا ہے **أَمِنْهُمْ مَنْ فِي السَّمَاءِ** ۲۶۹ ع ۲ اگرچہ ظاہر ان ہر دو یعنی حدیث جاریہ و آئینہ کریمہ میں تو مطابقت پائی جاتی ہے مگر دوسرے آیات و احادیث استوی علی العرش کے ساتھ تضاد و تعارض واقع ہوتا ہے کیونکہ عرش فوق سما ہے لہذا اگر علی العرش کو اوس کے ظاہر پر رکھا جاوے تو فی السماء کی تاویل کرنی پڑے گی اور اگر فی السماء کو اوس کے ظاہر پر چل کرین تو فی الارض مؤول ہو گا یا اگر حجت فوق کو تسلیم کیا جاوے تو حدیث لعل العرش کی تاویل پڑے گی **وَالَّذِينَ هُمْ عَنْ آلِهَتِهِمْ كَاهِنُونَ** ۲۷۰ ع ۲ اگر عرش کی قید کو محکم کہو تو عموم معیت کو متشابہ کہنا پڑے گا یا اس کے بالعکس غرض جس پہلو کو اختیار کرو ساتھ ہی تاویل بھی لگ رہیگی۔ الحق بجز تاویل کے اصحاب عقول کی جو پابند تشبیہ ہیں تشفی نہیں ہوتی لہذا بنظر رفع ادا م باطلہ اس سبیل کی تاویل صحیحہ بدین شرط جائز ہوئی کہ وہ تاویل بعید از عقل و فہم نقل نہ ہو۔ مثلاً آیت استواء میں صرف یہ کہہ دینا کافی نہ ہو گا کہ **عَلَى الْعَرْشِ** اللہ تعالیٰ بالذات ہے کیونکہ استواء کی معنی ٹھہرنے کے ہیں جبکہ وہ عرش پر ٹھہر چکا تو اوسکی ذات سے کرسی و سما و ارض و مابینہما بالکل خالی رہے لہذا عرش کے سوا جہان کہیں اللہ تعالیٰ کے بالذات ہونیکا مذکور قرآن و حدیث میں وارد ہی وہ من الصفات ہے لیکن اسم اللہ علم ذات ہے جسکا مدلول لغتاً

ایک ذات واجب الوجود جامع جمیع صفات ہے۔ پس کسی آیت میں بلحاظ معنی لغوی کے اسم اللہ سے ذات ہی مراد لینا اور دوسری آیت میں لفظ اللہ میں جو محکم فی المعنی ہے تاویل کے صفت علم کی مراد لینا عقلاً قابل تسلیم ہو اور نہ قانوناً جائز ہو اور نہ نظماً ارداء عقلاً بدین و صحیح نہیں ہے کہ ایک جگہ تاویل کا جواز اور پھر دوسرے مقام پر اسی کا ناجائز ہونا خود ناجائز ہے۔ ثانیاً اس تاویل سے ذات مطلق سبب قید جہت کے مقید ہو جاتی ہے اور جسمیت پائی جاتی ہے پس مطلق کا مقید ہونا باطل ہے ثالثاً عرش مخلوق و حادث ہے لہذا وہ محل قیام خالق و قدیم نہیں ہو سکتا کیونکہ بعد خلق کے اگر اسکو حاجت ہوئی تو احتیاج منافی غنا ہے

إِنَّ اللَّهَ كَفَىٰ عَنِ الْعَالَمِينَ ع ۱۔ اگر حاجت نہیں ہے تو فعل جہت منافی الوہیت ہے رابعاً اگر حق سبحانہ تعالیٰ و تقدس کا استوار ذاتاً علی العرش اور نہ فی السماء و علی الارض ہے تو ذات و صفات حق جل و علیٰ میں انفکاک جائز ہوگا یا نہ ہوگا در صورت اول مثلاً صفت علم کے تصور انفکاک سے ذات مطلق میں جہل تصور ہوگا یہ تو محال ہے در صورت ثانی یہ تاویل اور پھر اوپر جزم ہو و باطل ہیں کیونکہ جہاں صفت علم الہی کی پائی جادگی و ہین وجود ذات باری کا بھی ضرور ہی ہوگا کیونکہ علم و ذات میں آنا و زما نا عقلاً و نظماً ہرگز انفکاک مستصور نہیں ہو سکتا۔

قانوناً یہ تاویل اس لئے باطل ہے کہ اللہ علم ذات ہی پس ذات سے صفت مراد لینا خلاف عادت ہے۔ ثانیاً اسم ذات کو صفت سے اور صفت کو ذات سے تعبیر کرنا خلاف بلاغت ہے ثالثاً آیات و احادیث معیت ذاتی کو آیات

واحدیث جہتی پر چل کر ناخلاف قاعدہ ہے کیونکہ صفات توابع ذات ہیں لہذا ہمیشہ توابع اپنے متبوع کے تابع ہوتے ہیں۔

نقلاً یہ تاویل بدین نظر صحیح نہیں کہ لفظ ذات کی قید کے ساتھ اللہ سبحانہ تعالیٰ و تقدس کا فوق عرش بقید جہت یا بطریق حصر کے ہونا منصوص نہیں ہے بلکہ استوار ایک صفت ہے جس میں مطلق استوار کو محض ذات کے ساتھ مقید کرنا خلاف منشاء شارع ہے کیونکہ اس کے نقیض آیات و احادیث وارد ہو چکے ہیں پس اس قسم کی تاویل بعیدہ جو دوسرے آیات منصوصہ و احادیث صریحہ کے مخالف ہو صحیح نہیں (جسکی توضیح آئندہ بر محل ہوگی) کیونکہ شرع منہی ہے تنزیہ ذات مطلق پر اور تشبیہ کسی جہت خاص کی سر اسر کیف ہی جو منافی تنزیہ حق ہے کیونکہ اکثر آیات و احادیث سے تعمیم و تخصیص ہر دو ثابت ہے پس محض تخصیص منافی تعمیم ہے لہذا شارع نے جہاں کسی قید کے ساتھ تخصیص کی ہے وہاں تعمیم کی گنجائش بھی رکھ چوڑی ہے چنانچہ حدیث جاریہ میں صرف اپنے جہت سماء کو تسلیم فرمایا (یہاں مر جی نا فہون اور کم عقولون کے مقابلہ میں واقع ہوا) مگر اس کے ساتھ ہی دوسرے جہات کی نفی نہیں کی (یہ خوب یاد رہے کہ آپ کا کوئی کلام جہت کی قید یا فوق کی حصر کے ساتھ آیا ہے) سو دوسرے کسی ایک جہت کی نفی کے باب میں ہرگز وارد نہیں ہوا ہے) کیونکہ ذات مطلق کسی خاص جہت کی قید سے منزہ ہے اور جہت بھی لوازم جمعی سے ہے۔ اگرچہ لفظ ہر سماء کے اشارہ سے جہت علو کے طرف اشارہ پایا جاتا ہے مگر فی الحقیقت اس جہت کی تشبیہ بھی خلاف حقیقت نفعی کیونکہ

بِحُكْمِ اللَّهِ الْمَشْرِقِ وَالْمَغْرِبِ فَأَيْنَمَا تُولَؤْا فَتُمْ وَجْهَ اللَّهِ اَعْرَاسُ اَكْثَرُ حَبْتِ مِز  
 وہ موجود ہے اور کوئی جہت اوس سے خالی نہیں تو ہر جہت فوق عرش و سما  
 کا کلب اوس سے خالی رہ سکتا ہے اگر کمال شیء ماخلد لاہم باطل و متفرد  
 چونکہ جہت کی تنزیہ اس قبل کی ہے کہ عقل عامہ اوس کے ادراک میں قیام  
 نہیں کیونکہ اگر کسی جہت کی تشبیہ ندی جاتی تو یقیناً جہت کی نفی سے وجود الہی  
 کا انکار کر جاتے کیونکہ عقل عامہ کے تصور میں جنکی عقل سلیم نہیں ہوتی جو  
 کا وجود محال خیال کیا گیا ہے لہذا شارع نے بمصدق ان کا حکم الناس  
 حکم قد رعوہم (الدلیلی عن عباس) کے جہت اشرف سے سماء (علو)  
 کے طرف اشارہ فرمایا پس جو حضرات راسخون فی العلم ہیں اس اشارہ جہت  
 علو سے ذات مطلق کو فی السما علی العرش ہی مقید و محدود نفرما دیں گے  
 بلکہ حقیقت بے جہتی و لامکانی کو سمجھ جاویں گے کہ وہ ہر جہت میں ہر جہت  
 فوق بل و داخل ہے لہذا وہ بے جہت ہے کیونکہ جہت میں تخصیص ہے اور  
 بے جہتی میں تعمیم۔ لہذا جبکہ کوئی جہت خاص اوسکو نہیں تو وہ لامکانی ہے  
 جسکا رتبہ جمیع ممکنہ پر عالی اور جہت مکانی سے متعالی ہے فسبحان اللہ  
 کا یصفون۔

بیان بالا ایک مختصر تنہیدی جواب تھا نفی جہت و قید مطلق و ثبوت تنزیہ حق کے  
 نسبت لیکن اب ہم یہاں اون آیات و احادیث و اقوال کو نقل کرتے ہیں  
 جنکو سائل نے ثبوت جہت و فوق و استوار وغیرہ صفات متشابہ کے باب میں  
 پیش کیا ہے۔ اور پھر اون آیات و احادیث و اقوال سے جو کچھ کہ انہوں

ثبوت جہت فوق و تحیز و مکان و قید ذات کے نسبت استدلال فرمایا ہے  
 او سکو بچنے نقل کرینگے اور اوس کے ساتھ ہی انہیں استدلال سے  
 حق جل و علا کی تمثیل فی التشبیہ کو ثابت کر کے دیکھا دینگے انشاء اللہ  
 المستعان و علیہ التکلیف۔ واضح باد کہ قال سے مراد متن عبارت سوال  
 سائل ہے اور اقول سے مراد اوسکا جواب ہے۔

قال بفضل اول بیان میں ادن آیتوں کے جن سے استواء خدا کا عرش  
 ثابت ہے۔

اقول۔ اللہ سبحانہ تعالیٰ و تقدس کا استواء علی العرش تو ثابت ہے بلکہ  
 اوسکا منکر کا فرض کیونکہ یہ منصوص ہے ہاں گفتگو تو اوسکی معنی مرادی کے  
 لینے میں ہے یعنی ہم کہتے ہیں کہ صرف اوسیرایان لاوین اور اوسکی معنی نکرین  
 اگر کسی مجبوری سے کہیں تو بقید جہت و تحیز کے بیٹھے یا ٹھرنیکے ایسے معنی نہیں  
 جو سراسر کیفیت ہو۔

قال۔ آیت اول سورہ اعراف میں ہے اِنَّ رَبَّكُمُ اللّٰهُ الَّذِیْ خَلَقَ  
 السَّمٰوٰتِ وَالْاَرْضَ فِیْ سِتَّةِ اَیَّامٍ ثُمَّ اسْتَوٰی عَلَی الْعَرْشِ مَتَّحًا  
 رب اللہ ہے جس نے بنائے آسمان و زمین چھ دن میں پہر بیٹھا تخت پر اور  
 آیت دوم سورہ یونس میں ہے اِنَّ رَبَّكُمُ اللّٰهُ الَّذِیْ خَلَقَ السَّمٰوٰتِ وَالْاَرْضَ  
 فِیْ سِتَّةِ اَیَّامٍ ثُمَّ اسْتَوٰی عَلَی الْعَرْشِ یَدِیْہُمَا تَمْسُکُ السَّمٰوٰتِ وَہُمَا  
 جس نے بنائے آسمان و زمین چھ دن میں پہر قایم ہوا عرش پر موضع القرآن  
 میں ہے اس ملک کا دربار عرش پر ٹھہرا سب کام کی تدبیر وہاں سے ہوا انتہی۔

اقول۔ یہاں یہ امر شہدہا جاتا ہے کہ پہلی آیت میں تم استوی علی العرش کا ترجمہ تو (پہر بیٹھا تخت پر) کیا گیا ہے اور دوسری آیت میں جو پہلی آیت کے ہم سیاق ہوا اسی جملہ تم استوی علی العرش کا ترجمہ (پہر قیام ہوا عرش پر) کیا گیا ہے۔ اگر مترجم صاحب نے قیام کو بیٹھنے کے قایم مقام سمجھا ہے تو غلط ہے والا ایک ہی قسم کے دو آیتوں میں ایک ہی لفظ استوی کے دو مختلف معانی کا بلا کسی قرینہ کے لینے سے یہ ارادہ پایا جاتا ہے کہ حق سبحانہ تعالیٰ و تقدس کو سب معانی لغوی کا مصداق بنا دیا جاوے سبحان اللہ یہ عجیب قسم کا حکم و خود رائی ہے۔

(۲) ایام ستہ کا ترجمہ چہ دن تو کیا گیا ہے کیونکہ یوم کے ظاہری معنی تو دن کے ہیں مگر معلوم نہیں یہ دن کتنے گنتوں کا ہے جو آفتاب کے دور سے حاصل ہوتا ہے حالانکہ قبل از تخلیق آفتاب کے ان ایام متعارفہ کا وجود ہی پایا نہیں جاسکتا پس اس صورت میں یہاں ایام ستہ سے وہ دن تو مراد نہیں ہو سکتے جو دور شمسی سے حاصل ہوئے ہیں ورنہ ایام جن ایام من خلق ارض و سما کے بعد استوار علی العرش حاصل ہوا ہے اس کے معنی ابھی تک معلوم نہ ہوئے تھے تو پہر خالق عرش و سما کے استوار کے معنی کے بیان کرنے میں ہرگز یہ عبارت جائز نہیں۔

(۳) یہاں یہ امر بھی قابل غور و فکر ہے کہ رب کا استوار عرش پر بعد خلق سما و ارض کے ہوا ہے اگرچہ باعتبار خلق کے عرش اول ہے مگر صفت استوار کی بعد خلق ارض و سموات کے اگرچہ عرش موجود تھا مگر غیر مستوی یعنی عرش

+ حاصل ہوئی ہے کیونکہ قبل از تخلیق ارض و سموات کے

مین ربوبیت کے استفاضہ کی استعداد بالفضل نہ تھی کیونکہ جب تک مربوبات  
یعنے ارض و سموات و مابینہا نہ تھے تو رب کی ربوبیت کا افاضہ بواسطہ عرش کے  
کس پر ہوتا؟ لہذا بعد خلق ارض و سموات کے عرش محل تدبیر امور مملکت عالم  
پہرا یعنی تدبیر کام کی استواء رب کے ساتھ ہی متعلق بعرش ہو گئی۔ کیونکہ عرش  
ہی محل تدبیر رب ہی پس اس آیت سے یہ بھی بخوبی متحقق ہوتا ہے کہ تدبیر  
سب کار و بار عالم کی صفت ربوبیت کے مقتضی ہے جو ایک خاص نسبت ہی  
جو عرش کے ساتھ وابستہ ہے اَلْكَوْنُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِیْنَ ۝  
**قال**۔ آیت سوم سورہ طہ میں ہے تَلْذَنَّا یَا مَعْیَنُ خَلَقَ الْاَرْضَ وَالسَّمَاوَاتِ  
اَلْحَمْدُ لَكَ عَلٰی الْعَرْشِ اُسْتُوٰی اَمَّا رَاہے اوس شخص کا جس نے بنائی  
ہے زمین اور آسمان اونچے وہ بڑا مہر والا ہے تخت کے اوپر اس آیت سے  
جس طرح استواء ثابت ہوا اسی طرح جہت فوق بھی ثابت ہوئی اس لئے کہ آمانا  
ادیر سے نیچے کے طرف کو ہوتا ہے۔

**اقول**۔ آیت بالا سے بغیر کسی شک و شبہ کے رحمن کا استواء علی العرش  
تو ثابت ہی ہے مگر بموجب قول مترجم صاحب کے رحمن کا تخت کے اوچھٹ  
فوق ہونا تو قیامت تک ثابت نہیں ہو سکتا جبکہ عرش پر اسکا بیٹھنا یا پھرنے  
ہی ثابت نہ ہو سکا جو بنائے ثبوت جہت تھا تو پھر جہت فوق کے ثابت  
ہونیکا دعویٰ اس آیت سے کیونکر صحیح ثابت ہو سکیگا۔ اور تَلْذَنَّا یَا مَعْیَنُ  
قرآن امارا ہوا خالق ارض و سموات کا ہونے سے حق سبحانہ تعالیٰ و تقدیر  
کا جہت فوق عرش پر ہونا ہرگز ثابت نہیں ہو سکتا کیونکہ بالفرض عرش سے

نزول قرآن کی وجہ سے حق سبحانہ تعالیٰ کا عرش ہی پر ہونا ضروری امر ہے تو باوجود  
 سے پانی اور آسمان سے عذاب کے نزول کی وجہ سے بھی حق سبحانہ تعالیٰ کا  
 اسی مقام میں ہونا لازم آدیکجا جہان سے کہ نزول واقع ہوا ہے حالانکہ یہ  
 ایک بے معنی خیال ہے (نزول میں اوپر کے جہت سے نیچے کے طرف  
 حرکت کرنا جسم کا لازمہ ہے جسکی تصریح ہم عنقریب کریں گے) لکھنا اَلْعَرْشِ  
 عَلَی الْعَرْشِ اُسْتَوٰی کے ساتھ مَا فِی السَّمٰوٰتِ وَمَا فِی الْاَرْضِ  
 وَمَا بَيْنَهُمَا وَتَحْتَ الثَّرٰی ع ۱۰ ع ۱۱ میں حق سبحانہ تعالیٰ و تقدس کے  
 طرف جو ان تمام اشیاء کی اضافت کی گئی ہے اوس سے تو اوس ذات  
 مطلق کے ساتھ فی الحقیقت عموم نسبت ثابت ہوتی ہے کیونکہ اَلْعَرْشِ  
 اُسْتَوٰی کے مقابلہ میں وَهُوَ اللّٰهُ فِی السَّمٰوٰتِ وَفِی الْاَرْضِ بھی وارد ہے  
 اور تحت الثری کے نسبت آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے یہ اشارہ  
 فرمایا ہے وَالَّذِیْ کَفَّ نَفْسِیْ عَنْ حِیْثُ بَدَیْ کُوْنَا لَکُمْ دَلَّیْمٌ یَّجْعَلِیْ اِلَی الْاَرْضِ السُّفْلٰی  
 اَلْهَبْطِ عَلَی اللّٰہِ (التروء) یہاں پہلے مجھے نہایت غور قابل ہے کہ حق تعالیٰ نے  
 اَلْعَرْشِ اُسْتَوٰی کے ساتھ ہی آسمانوں اور زمین اور مابینہما  
 و ماتحت الثری کی اضافت جو اپنی ذات کے طرف فرمائی تھی اوسے کے  
 تحت میں موسیٰ علی نبیا وعلیہ السلام کی معراج کا ذکر بھی فرمادیا ہے کہ وَهَلْ  
 اَنْتَ حَدِیْثٌ مُّؤَمَّنٌ اِذْ رَاَ نَارًا اَقَالَ لَاهِلُهَا اَمْکُؤُا اِلَیْ اَسْتَبْ  
 نَارًا اَعْلٰی اَنْیَلُوْ مِنْهَا یَقْبَسُ اَوْ اَجِدْ عَلَی النَّارِ مَهْدًی فَلَمَّا اَبَاقَا نُوْدِ  
 یَا مُوسٰی اِلَیْ اَنْ اَرٰ رَبَّکَ فَاَخْلَعَ بَعْلَکَ اِنَّکَ بِالْوَادِ الْمُقَدَّسِ طُوًی

وَاَنَا خَلَقْتُكَ فَاسْتَمِعْ لِمَا قَوْلِي اِنِّي اَنَا اللّٰهُ لَا اِلٰهَ اِلَّا اَنَا فَاعْبُدْنِي وَاَعْبُدْ  
 تاکہ ذات مطلق حق سبحانہ تعالیٰ کی نسبت عرش وارض کے ساتھ ثابت ہو  
 پس استوی علی العرش کے ساتھ موسیٰ علی نبینا وعلیہ السلام کے مسلح  
 علی الارض کے ذکر سے وہ استدلال ٹوٹ گیا جو علی العرش معراج محمدی  
 صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم ہو سکی وجہ سے حق سبحانہ تعالیٰ کے علی العرش ہونے  
 قائم کیا جاتا ہے بلکہ ان دونوں آیات کو اولیٰ ترتیب اصلی کے ساتھ ملا کر غور  
 کرنے سے ایک ایسی عموم نسبت ثابت ہوتی ہے کہ بلحاظ ادسکی احاطت ذاتی  
 کے عرش و فرش کے ساتھ متساوی ہے البتہ رحمن کو صفت استواء کے ساتھ  
 جو ایک خاص نسبت عرش سے حاصل ہے وہ خصوصیت اوس کے غیر کے  
 ساتھ جو ارض و سماء و مابینہما وغیرہم میں نہیں پائی جاتی۔

یہاں یہ بات بھی یاد رکھنے کے قابل ہے کہ اس سے پہلی آیت میں استواء  
 رب کا ذکر باعتبار تدبیر کاموں کے کیا گیا تھا۔ کیونکہ انتظام و تدبیر و ملکیت عالم  
 کی صفت ربوبیت کے مقتضی ہے اور اس آیت میں نزول قرآن کے ساتھ  
 صفت رحمانیت کا ذکر کیا گیا ہے کیونکہ قرآن خود رحمت ہے نیز یہاں استواء  
 عرش کے ساتھ اسم رحمن کی تخصیص میں بھی ایسے دقیق مناسبتیں ہیں کہ  
 اَلْكَرَّ النَّاسِ لَا یَعْلَمُوْنَ ہم نے اسکا کچھ ذکر کتاب تنزیلات کے تنزیل سادس  
 میں کیا ہے اگر کوئی طالب صادق اور ان پدیدون کے سمجھنے کا لائق ہو تو  
 وہ ان دیکھے اور سمجھے۔

الْحَمْدُ لِلّٰهِ الَّذِیْ عَلَّمَ الْقُرْآنَ اَشْفَقَ عَلَی الْعَالَمِیْنَ اِسْتَوٰی اِسْتَوٰی کی تفسیر مولانا شاہ عبدالقادر صاحب مفتح القرآن

مین اس طرح فرمائی ہے کہ (وہ خدایہ نہایت بخشش کرنے والا عرش کے اوپر رہتا  
یعنی سب سے بلند ہے اور اس کا مکان بسبب بزرگی کے بسبب رہنے کے جو وہ کسی  
مکان میں نہیں اور کوئی مکان اس سے خالی نہیں بلکہ ایک عالم نے کہا ہے  
کہ عرش کا مقدور نہیں جو خدا تعالیٰ کو اٹھاسکے بلکہ خدا تعالیٰ نے اسے اپنی قدرت  
سے سب چیز سے بلند اٹھا ہوا رکھا ہے انتہی کلامہ) یہاں مولانا صاحب نے تو  
استوی علی العرش کے معنی بیٹھنے یا قرار پکڑنے کے کچھ بھی نہ لئے اور نیز  
علی العرش اس ذات مطلق کا علو نہ صرف ربی ہونیکے ذکر پر اتفا کیا بلکہ فوقیت  
مکانی کی صاف نفی کی اور پہراو سکی عموم معیت کا ذکر نہایت عمدہ پیرایہ میں کیا  
ہے فالحمد للہ۔

قال۔ آیت چہارم سورہ حدید میں ہے **هُوَ الَّذِي خَلَقَ السَّمٰوٰتِ وَالْاَرْضَ**  
**فَرَسَتْهُ اَيَّامًا اَسْتَوٰی عَلٰی الْعَرْشِ كَيْفَ يَكُنٰی فِي الْاَرْضِ وَمَا يُخْرِجُ مِنْهَا وَمَا**  
**يَكْنِیْ اِلٰی سَمٰوٰتِہٖ وَمَا يُخْرِجُ مِنْهَا وَهُوَ مَعَكُمْ اَيْنَ مَا كُنْتُمْ وَاللّٰهُ بِمَا تَعْمَلُونَ**  
وہ جس نے بنائے آسمان و زمین چہرہ دن میں اور بیٹھا تخت پر جانتا ہے جو بیٹھا  
ہے زمین میں اور جو نکلتا ہے اس سے اور جاتا رہا آسمان سے اور جو چڑھتا  
ہے اوس میں اور وہ تمہارے ساتھ ہی جہاں کہیں ہو تم اور اللہ جو کرتے ہو دیکھتا ہے۔  
اقول افسوس تو یہ ہے کہ مولانا شاہ عبدالقادر صاحب جو فریق ثانی کے ماننے  
ہوئے شخص ہیں وہ تو موضع القرآن میں زیر تفسیر آیہ مذکور **اَسْتَوٰی عَلٰی الْعَرْشِ**  
کی معنی (بہ قصد کیا عرش کا) بیان کریں اور یہ لوگ اپنے میثوا کے خلاف  
استوی علی العرش کی معنی تخت پر بیٹھنے کی نکالیں اگر اس سے یہ مطلب ہے کہ

استوی علی العرش کی ایسی ہی معنی کہ جاوین جس سے اس ذات مطلق کا قید  
و حصر عرش بن ثابت ہو جاوے تو افسوس صد ہزار افسوس کہ اس آیت میں دوسرے  
ایسے صاف و صریح جملے اور الفاظ موجود ہیں جو ان کے اس فرضی حصر و قید  
کو توڑ کر اس ذات مقدس کی مطلقیت حقیقی کو ثابت کرتے ہیں اگر کوئی سمجھنے والا  
ہے تو سمجھے اور اس آیت کو اوپر سے پڑھے حق سبحانہ تعالیٰ و تقدس فرماتا ہے  
کہ وَهُوَ الْأَوَّلُ وَالْآخِرُ وَالظَّاهِرُ وَالْبَاطِنُ وَهُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ  
هُوَ الَّذِي خَلَقَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ فِي سِتَّةِ أَيَّامٍ ثُمَّ اسْتَوَى  
عَلَى الْعَرْشِ يَعْلَمُ مَا يَلْجُ فِي الْأَرْضِ وَمَا يَخْرُجُ مِنْهَا وَمَا يَنْزِلُ مِنَ  
السَّمَاءِ وَمَا يَعْرُجُ فِيهَا وَهُوَ مَعَكُمْ أَيْنَا كُنْتُمْ وَاللَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ بَصِيرٌ  
مع اسب سے پہلے یہاں ذات مطلق کا اول و آخر و باطن و ظاہر ہونا  
بیان فرمایا کیونکہ ضمیمہ ہوا کا مرجع ذات ہے نہ کہ کوئی صفت جس سے صحیح  
مراتب عالم پر احاطت ذاتی مستحق ہو گئی کیونکہ کوئی حالت کسی عالم غیب و  
شہادت یا ملک و ملک کی ان چاروں اعتبارات ذات حق و احاطت مطلق  
سے خارج نہیں رہ سکتی کیونکہ چاروں جملے حصریہ واقع ہیں اور بعد ذکر  
اس احاطت و معیت کے ساتھ ہی احاطت و معیت علمی کا بھی ذکر فرمادیا  
تاکہ معیت ذاتی مع العلم مستحق ہوا اور فیما بین ذات و صفت کے مغایرت  
و انفکاک متصور نہ ہو پس یہ عدم تغایر بغیر تحقق احاطت و معیت ذاتی  
کے رفع نہیں ہوتا لہذا احاطت ذاتی کے ساتھ ہی احاطت علمی کا ذکر فرمادیا  
تاکہ قول ثانی قبل اول کے سنا فی نہیں بلکہ یہ احاطت علمی نشا ثبوت احاطت

ذاتی ہوا در یہ دونوں قول باہم ایک دوسرے کی مثبت ہوں نہ اور پہراں اجمال  
کی تفصیل اس طرح فرمائی کہ وہ ذات جس نے آسمانوں اور زمین کو ایام سنہ  
میں پیدا کیا اور پہر مستوی ہوا عرش پر۔ جانتا ہے وہ جو کچھ کہ زمین میں داخل  
ہوتا ہے اور جو کچھ اوس سے نکلتا ہے اور جو کچھ کہ آسمان سے نیچے اترتا ہے  
اور جو کچھ کہ اور چڑھتا ہے۔ کیونکہ خالق کو اپنے جمیع مخلوقات کا علم ضروری  
(أَلَا يَعْلَمُونَ خَلْقَهُ وَهُوَ اللَّطِيفُ الْخَبِيرُ) جبکہ اس بیان سے حق سبحا  
نہ تعالیٰ نے وَهُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ کی تفصیل فرمائی تو پہراں اس قول اول  
وہو الاول والاخر کی تصدیق کے نسبت جس کے ضمن میں قول ثانی احاطت  
علمی کا تحقق بھی ہو جاتا ہے وَهُوَ مَعَكُمْ أَيْنَمَا كُنْتُمْ فرمایا یعنی وہ اللہ  
مہارے ساتھ ہے (کیونکہ ضمیر ہو کا مرجع ذات ہے) جہاں کہیں کہ تم ہو  
خواہ زمین کے اندر ہوں یا زمین کے اوپر یا آسمان کے نیچے یا آسمان کے اوپر  
یعنی دنیا و آخرت میں بہر حال مہارے ساتھ ہے لہذا ایسا عموم مکان کے لئے  
لایا گیا اور کُنْتُمْ افعال ناقصہ سے بیان کیا تاکہ عموم مکان کے ساتھ عموم  
زمان بھی ثابت ہوا اور پہراں اسی معیت ذاتی مع العلم کی سنابست سے فرمایا کہ  
يَكُونُوا بِصُورَتِهِمْ جَوْجَہِہِ تَمُوتُ ہو وہ دیکھتا ہے۔ کیونکہ یہ رویت افعال  
کی جسکا علو ذات کے ساتھ ہے وہ متعلق بعلم شہودی ہے اور یہ علم شہودی  
بغیر از معیت ذاتی کے حاصل نہیں ہوتا لہذا ارشاد ہوا کہ وَلَا تَسْتَخْفُونَ  
مِنَ اللَّهِ وَهُوَ مَعَكُمْ ۚ ع ۳۱ یعنی اللہ جل شانہ سے کوئی بات چھپا نہیں سکتے  
کیونکہ وہ اللہ اور ان کے ساتھ ہے گویا اس آیت میں ہدایت کی ہے کہ لو

کی چھپی باتوں کے جلنے سے اللہ تعالیٰ کی سمیت ذاتی پردلیل لوحیاخبر اس کی  
 تصریح دوسرے مقام پر اس طرح فرمائی ہے کہ وَلَقَدْ كَتَبْنَا تَوَكُّلًا عَلَىٰ نَفْسِكَ  
 نَفْسُكَ وَتَحْنُ أَقْرَبُ إِلَيْهِ مِنْ حَبْلِ الْوَرِيدِ ۚ ۱۶۷ یعنی ہم جانتے ہیں  
 جملہ خطرات نفسی کو اور ہم بہت نزدیک ہیں اوسکی رگ جان سے یہاں دو  
 جملوں کے درمیان واو تفسیر لائی گئی جس سے احاطت علمی کے پہلے جملہ  
 کی تفسیر دوسرے جملہ میں سمیت ذاتی سے کی گئی کیونکہ خطرات نفسی کا علم  
 سمیت ذاتی کے متعلق ہے لہذا سمیت ذاتی کے ساتھ جو علم کہ حامل ہوگا  
 وہ بعلم شہودی ہی ہوگا کیونکہ اَمِنْ هُوَ قَائِمٌ عَلَىٰ كُلِّ نَفْسٍ بِمَا كَسَبَتْ  
 پس جس ذات کا محل قیام نفوس عباد ہو تو اوسکو ادن تمام وساوس و کمشتا  
 نفوس عباد کا علم شہوداً حاصل ہونا کیونکہ محال ہوگا واللہ اعلم بالصواب۔  
 اے حضرت آپ کو فرودہ ہو کہ جو اپنے علی العرش استوی کی معنی ذات  
 سے حق سبحانہ تعالیٰ کے عرش پر قائم ہونیکے لینے کے نسبت کوشش فرما  
 فرمائی تھی سو اب یہاں بلاتا ویل کے آ یہ کریمہ وَهُوَ قَائِمٌ عَلَىٰ كُلِّ نَفْسٍ  
 میں صریح لفظ قائم کا منصوصاً وارد ہو چکا ہے جس کا ترجمہ بھی مولوے  
 رفیع الدین صاحب نے یہ کیا ہے کہ (کہڑا ہے وہ اوپر ہر جان کے)  
 اب تو یہ امر اور بھی صاف ہو گیا کہ استواء اور قائم ان دونوں کی  
 معنی کہڑے ہونیکے ہیں جبکہ استواء کی معنی قائم کے لئے تگے ہیں تو یہ قائم  
 کے معنی بھی استواء کے ہوئے تو اس صورت میں آپ ہی کے قول کے  
 موافق اس آیت کی یہ معنی ہوگی کہ وہ ذات مستوی ہے اوپر ہر ایک

نفس یا ہر جان کے تو بس عرش ہی پر قیام ذات حق سبحانہ تعالیٰ کے اثبات کی کوشش رایگان گئی فالحمد للہ روستائے دوست بارانِ جنت پر رفت و در پائے ناودانِ نبشت

بِسْ حَبَنُونِ نے استواء کی ظاہری معنی لینے کے نسبت تائیداً مولانا شاہ عبد القادر کے ترجمہ کا حوالہ دیا ہے اور فرمادیا ہے کہ صاحب موصوف نے اپنی تفسیر موضح القرآن میں وَهُوَ مَعْلُومٌ بِمَا كُنْتُمْ كَارْتَجِمَةً اَزْ رُؤْيِ ظَاهِرِيٍّ مَعْنٰی کے یہ فرمایا ہے کہ (خداے تعالیٰ تمہارے ساتھ ہے جہاں تم ہو) جس کا صاف مفہوم متبادر معیت ذاتی ہے جسکو ایک عامی بھی سمجھ سکتا ہے۔  
قال۔ یہ سب سات آیتیں ہیں جن سے استواء خدا کا عرش پر نصرت ثابت ہوتا ہے۔

اقول۔ ان سات آیتوں سے چار آیتیں استواء علی العرش کے تواور لکھ دئے گئے ہیں باقی کے تین آیتیں یہ ہیں (۵) سورہ رعد میں کہ اَللّٰهُ الَّذِیْ رَفَعَ السَّمٰوٰتِ بِغَیْرِ عَمَدٍ تَّرَوْنَهَا تَمَّاسْتَوٰی عَلَی الْعَرْشِ (۶) سورہ فرقان میں اَلَّذِیْ خَلَقَ السَّمٰوٰتِ وَالْاَرْضَ وَكَانَ بَيْنَهُمَا فِی سِتَّةِ اَیَّامٍ لِّمَّا تَمَّاسْتَوٰی عَلَی الْعَرْشِ (۷) سورہ سجد میں اَللّٰهُ الَّذِیْ خَلَقَ السَّمٰوٰتِ وَالْاَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا فِی سِتَّةِ اَیَّامٍ لِّمَّا تَمَّاسْتَوٰی عَلَی الْعَرْشِ ان ساتوں آیتوں میں اللہ رب رحمان کا استواء علی العرش بنیہر کسی شک و شبہ کے ثابت و متحقق ہر آمنا و صدقاً مگر یہ تو فرمائے کہ اس ثبوت استواء سے حق سبحانہ تعالیٰ کا

عرش پر بیٹھا و ٹھہرایا قائم ہونا کیسے ثابت ہو جاوے گا؟  
**قال۔** اور ترجمہ انکا شاہ عبدالقادر رحمۃ اللہ علیہ نے دو جگہ یوں کیا ہے کہ  
 عرش پر اور چار جگہ یوں ہے قائم ہوا تخت پر اور مولوی رفیع الدین دہلوی  
 نے یوں کیا ہے کہ قرار یکڑا اور پر عرش کے

**اقول۔** خادم الاسلام دہلی کی مطبوعہ موضح القرآن جو مولانا شاہ عبدالقادر  
 رحمۃ اللہ علیہ کی تفسیر ہے آپ کے خوش قسمتی سے اس وقت میرے روبرو  
 دہری ہوئی ہے آیت سورہ اہل اعراف میں ثم استوی علی العرش  
 کی یہ تفسیر کی ہے کہ (پہر غالب ہوا اور پیدا کرنے عرش کے یاسید ہوا  
 اور پر عرش کے حکمرانی شروع کی) آیت دوم سورہ یونس میں غلب ہوا  
 حکم اوسکا اور پر عرش کے کہ مخلوق اعظم ہے) آیت سیوم سورہ رعد میں ہے  
 (پہر ارادہ کیا عرش کے بنانے پر) آیت چہارم سورہ طہ میں الرحمن  
 علی العرش استوی کی یہ تفسیر کی ہے کہ (وہ خدا ہے نہایت بخشش کرنے والا  
 عرش کے اور پر رہا) آیت پنجم سورہ فرقان میں ہے کہ (غالب ہوا حکم  
 اوسکا اور پر عرش بزرگ کے سب مخلوقات سے بڑا ہے۔) اور آیت ششم  
 سورہ سجدہ میں ہے کہ (غالب ہوا حکم اوسکا اور پر عرش کے) اور آیت ہفتم  
 سورہ حدید میں ہے کہ (پہر قصد کیا عرش کا) پس ان جملہ سات آیات  
 کے ترجمہ میں مولانا شاہ عبدالقادر صاحب نے عرش پر بیٹھنے یا تخت پر  
 قائم ہونے کی معنی ایک مقام پر بھی نہیں لئے ہیں باوجود اس کے ان کے  
 طرف اسکی نسبت کرنا صریح بہتان ہے بلکہ مولانا موصوف نے ان

ساتون مقام میں عرش کو اپنی حالت پر رکھا کہین تخت سے اسکی تعبیر نہیں کی  
البتہ استوار کے کئے معنی فرمائے ہیں لیکن یہ وقت اپنی تفسیر کو ایسے معنوں  
سے جھین کم و کیف ہو بہت بجا یا ہے یعنی کہین تو فرمایا کہ غالب ہوا اور پیدا  
کرنے عرش کے۔ یا غالب ہوا حکم اور سکا عرش پر۔ یا غالب ہوا عرش پر۔  
اور کہین کہا کہ پہر قصد کیا عرش کا۔ یا یہ کہ کہا کہ پہر ارادہ کیا عرش بنانے پر۔  
غرض آپ نے ان مختلف مقامات میں مختلف معنوں کے لینے میں حتی الوسع  
ایسی کوئی معنی کی نسبت بھی حق سبحانہ تعالیٰ و تقدس کے طرف نہیں کی ہے  
جس سے عوام الناس کو جسم و لوازم جسمی کا شبہ پیدا ہو سکے۔

اب رہا مولوی رفیع الدین صاحب دہلوی کا یہ ترجمہ فرمانا کہ پہر قرار پڑا  
اور پر عرش کے۔ ہمہ کوئی حجت شرعی نہیں ہو سکتی در انحالیکہ خود انکے  
والد بزرگوار مولانا شاہ ولی اللہ صاحب دہلوی نے اپنے عقاید فارسی میں  
اون تمام معنوں کی نفی حق سبحانہ تعالیٰ و تقدس سے کی ہے جنہیں تجرید و کمال  
وجہیت وغیرہ لوازم جسمی پائے جاتے ہیں جبکہ ذکر آئندہ مفصلاً آوے گا  
اور نیز انکے بڑے بہائی مولانا شاہ عبدالعزیز محدث دہلوی نے تحفہ میں  
فرمایا ہے کہ حق سبحانہ تعالیٰ را مکان نیست و اور اچھے از تحت و فوق متصور  
نیست ہمیں است مذہب اہل سنت اور انکے دوسرے بہائی مولانا  
عبدالقادیر صاحب نے موضع القرآن میں سورہ اعراف کی آیت استوار  
کی تحت میں فرمایا ہے کہ یہودی کہتے ہیں کہ سیدہ لیلٹ گیا (ماندگی سے)  
اور پر عرش کے یہ سئلہ مشابہات سے ہے کہ ایمان لانا چاہئے اور کھوج

نہ نکالے الخ پس اس صورت میں صرف مولوی رفیع الدین صاحب کا یہ ترجمہ کیونکر استقرار مکان پر حجت ہو سکتا ہے بلکہ بالکلیہ مفسرین و تفسیرین کا ایک لفظ استوار کی معنی میں اس قدر اختلاف واقع ہونا ہمارے طرف سے حجت ہے کہ یہ لفظ استوار کا متشابہ فی المعنی ہے۔

پس اس لفظ متشابہ فی المعنی کی جن لوگوں نے ایسی معنی لئے ہیں وہ ایک قیاسی تاویل ہے جو لایق اعتماد و قابل اعتقاد نہیں۔ چنانچہ شعرانی رحمۃ اللہ علیہ نے کتاب البیواقیۃ و الجواہر میں فرمایا ہے کہ نفوس آدمیوں کے خواہش کرتے ہیں شبہات میں خوض کرنے کی اور مختلف ہر اسے سلف و خلف کی آیات استوار میں اور ذکر کیا تفسیر و تفسیر میں جملہ رطب و یابس کو اور گرام ہو گئے مشبہ لوگ یہاں تک کہ کہا اللہ تعالیٰ کے لئے جسم ہے پس ائمہ پیش آئے اُن کے ساتھ تکفیر و تضلیل و قتل و غارت و القاب بدی الخ **قال**۔ شاہ ولی اللہ محدث دہلوی رحمۃ اللہ علیہ نے یون کہا باز مستقر شد بر عرش اور یہی ترجمہ حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہ سے ماثور ہے۔

**اقول**۔ مولانا شاہ ولی اللہ قدس سرہ نے اپنی کتاب عقاید میں یون لکھا ہے کہ (یعنی) داند حقیقت این تفوق و استوار را اگر خودش و نجات کاران در علم از کسانیکہ داد آن را خدا تعالیٰ از نزد خود علمی گویا اپنے یہاں معنی فوق و استوار حق سبحانہ کے بارہ میں اپنے قول پر آیا یہ کہ یہ لفظ تاکلہ **إِلَّا اللَّهُ وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ** کو استشہاد فرمایا ہے جس سے یہ ثابت ہوتا ہے کہ شاہ صاحب کے پاس صفات فوق و استوار کے متشابہ

ومودل بن محکم فی المعنی نہیں جیسا کہ ان کے فرزند ارجمند شاہ عبدالقادر صاحب  
 نے بھی اوسکو تشابہ کہا ہے پس اس صورت میں بالفرض اگر کسی مقام پر  
 شاہ صاحب نے **ثم استوی علی العرش** کا ترجمہ باز مستقر شد بر عرش  
 کیا ہر توجیہ ایک تاویل حسنی ہوئے نہ کہ حقیقی تاہم اس تاویل میں بھی وہ صاحب  
 کی مراد استقر سے بیٹھنے و کھڑے ہونے کی تو ضرور نہوگی کیونکہ استوار کے  
 معنی ظاہر استقر کے لئے جاوین تو۔ **ثم** کا لفظ اس بات کو ثابت کرے گا  
 کہ آسمان وزمین کے پیدا کرنے سے پہلے خدا تعالیٰ کس چیز پر بیٹھا تھا اور  
 کا ہی پر کھڑا تھا کیونکہ ایسے استقرار میں تو تحیز و مکان لازم ہے حالانکہ  
 شاہ صاحب ممدوح ان تمام لوازمات جسمی کی نفی تصریحاً فرما چکے ہیں چنانچہ  
 قول الجہیل کے فصل سیوم کا یہ ترجمہ ہے پاک ہے نقصان و زوال کے  
 سب عیبوں مجسم ہونے اور تحیز یعنی احتیاج مکانی اور عرض ہونے اور جہت  
 میں ہونے اور الوان و اشکال سے اور وہ جو وارد ہوا ہے استوار علی العرش  
 اور صخک و یدین کا اثبات سوا اسکا ایمان ہم رکھتے ہیں محل بلا تفصیل ہم پر  
 اوسکی تفصیل کو خدا کے علم پر تفویض کرتے ہیں اتنا تو ہم بالیقین جانتے ہیں  
 کہ اس کے استوار وغیرہ میں ہمارا ساتھ انصاف بالتحیز وغیرہ نہیں بلکہ خدا کی  
 مثل کوئی چیز نہیں اور وہ سمیع اور بصیر ہے اور جانتے ہیں ہم کہ استوار  
 علی العرش ایک چیز ثابت ہے اللہ تعالیٰ کے واسطے جیسا کہ اپنی کتاب میں  
 اوسکو ثابت کیا ہے انتہی۔ پس اس صورت میں اگر استوی کی تعبیر استقر  
 سے کی گئی ہو تو شاہ صاحب کی مراد ضرور اس استقر سے ثابت ہوایا تمام

وکامل ہوا کے ہوگی جیسا کہ کہتے ہیں کہ قرار یکڑ الملک حکومت پر فلاں کے یا قرار  
یکڑ افلان امر قاضی کے راے پر۔ یعنی ثابت ہوا جس میں وہ کم و کیف نہیں  
ہے جو کہ بیٹھنے یا کھڑے ہونے یا ٹھہرنے کے مفہوم میں پایا جاتا ہے واللہ اعلم  
اور کہا ہے ابوالبرکات عبداللہ بن احمد بن محمود النسفی الحنفی نے اپنی تفسیر  
مدارک میں زیر آیہ ثما استوی علی العرش کے کہ تفسیر العرش  
بالسائر ولا استواء بالاستقرار كما يقول المشبهه باطل الخ  
یعنی عرش کی تفسیر تخت سے اور استواء کی تفسیر استقرار سے جیسا کہ مشہور  
کرتے ہیں باطل ہے۔

اور حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہ کا وہ اثر جس سے استوی علی العرش  
کے معنی عرش پر مستقر ہونیکے آئے ہوں یہاں مذکور نہیں۔ اگر اس اجمالی  
حوالہ سے وہ تفسیر مراد ہے۔ جو زبان زد عام میں ابن عباس کی مشہور  
ہے تو وہ ہرگز قابل حجت نہ ہو سکے گی کیونکہ سیوطی علیہ الرحمۃ نے اتقان  
میں کہا ہے کہ سست ترین طرق ابن عباس کی تفسیر ہے انتہی کیونکہ  
محدثین کے طریق پر ہمہ سند نہیں ہوئی ہے لہذا محققین کے نزدیک ہم  
قابل سند نہیں ہے بلکہ بعضوں نے تو اسکا صاف انکار کیا ہے کیونکہ  
حدیث صحیح ابن عباس سے جو بات ثابت ہو چکی ہے اس کے خلاف یہاں  
تفسیر میں ہے واللہ اعلم بالصواب۔

الکلمہ

یا اگر اس سے وہ اثر مراد ہے جو من طریق محمد بن حروان عن  
عن ابی صالح مروی ہے تو اسکو امام بیہقی نے منکر کہا ہے اور کہا

بیہقی نے کہ اسی اسناد سے دوسرے جاے بھی ابن عباس سے روایت  
 آئی ہے مگر یہ ابوصالح وکلبی و محمد بن المروان یہ سب مترک ہیں اہل حدیث  
 کے نزدیک۔ اور نہین حجت پکڑتے اونکے روایتوں سے بسبب اس کے  
 کہ بہت منکر ہیں روایتیں انکی اور بسبب ظاہر ہونے جھوٹ کے اون کی  
 روایتوں میں اور کہا ہے امام بیہقی نے ابن عباس کی روایتوں میں کلام  
 کر نیکے بعد کس طرح جائز ہو سکتے ہیں مثل ان باتوں کے ابن عباس سے  
 اور نہین روایت کرنا اوسکو اور نہ بعض اونکا کوئی اونکے اصحاب ثقات  
 سے باوجود شدت حاجت کے اونکی معرفت کے طرف اور جس چیز کے ساتھ  
 منفرد ہوا ہے کلبی وغیرہ وہ واجب کرتی ہے حد کو اور حد واجب کرتی ہے  
 حد کو بسبب محتاج ہونے حد کے طرف حد کرنے والیکے کہ خاص کر وہ  
 اوسکو در حالیکہ باری قدیم و لم یزل ہے انتہی۔ پھر کہا امام بیہقی نے جو  
 کچھ حکایت کیا گیا ہے ابن عباس سے وہ ماخوذ ہے کلبی کی تفسیر سے اور  
 کلبی ضعیف ہے۔

**قال**۔ اس سے معلوم ہوا کہ یہ آیات لفظاً محکم ہیں اور کیفیتاً متشابہ اور ترجمہ  
 کرنا اونکا لغتہ درست اور ایمان لانا اونپر واجب اور سوال کرنا اونکی کیفیت  
 سے بدعت ہے۔

**اقول** بیشک ان جملہ آیات میں استوار کا لفظ محکم ہے لہذا حق سبحانہ تعالیٰ  
 کے استوار علی العرش پر ایمان لانا بھی واجب ہے اور یہ بھی درست ہے کہ  
 کیفیت او سکی متشابہ ہے لیکن کیفیت کا متشابہ ہونا بعینہ او س کے معنی کا

متشابہ ہونا ہو کیونکہ یہاں حبقدر لغوی معنی استوار کے مثلاً بیٹھنے۔ یا قرار کپڑے یا  
 ٹھہرنے یا کپڑے رہنے و قایم ہونے وغیرہ کے لئے گئے ہیں وہ سب کے  
 سب باکیف ہیں اگر ان معنوں سے اونکی کیفیت ذاتی کو زایل کر دیں تو  
 معنی بھی زایل ہو جاوینگے۔ (حسبکی تصریح گزرجکی) پس اس صورت میں  
 استوار کی معنی کا سوال کرنا بدعت ہے کیونکہ استوار کی تفسیر یا تاویل  
 کسی معنی لغوی کے ساتھ ماثور نہیں ہے چنانچہ مالا بد معنی میں ہے کہ  
 معنی احاطہ و قرب و معیت و ندائیم کہ چسیت و بھینین استوار کے ادب خانہ پر  
 اور پھر فرمایا کہ ایمان بدان باید آورد و بر معنی ظاہر آن حمل نباید کرد پس  
 اس سے ثابت ہوا کہ استوار کی معنی متشابہ ہیں لہذا معنی ظاہری پر اس  
 ایمان لانا واجب نہیں ہے بلکہ احترام اس سے واجب ہے کیونکہ تاغیر حق  
 راجح ندائستہ باشی۔ چنانچہ اسکی تفصیل ابھی آوے گی انشاء اللہ تعالیٰ  
 اگرچہ کچھ شک نہیں کہ لفظ استوار کا لغت عرب ہی کے معنوں میں بولا گیا  
 ہے مگر جب کہ اسکی معنی ہی لغتاً منحصر نہیں ہیں تو پھر فرمائے کہ اسکا ترجمہ  
 کونسے معنی کے ساتھ کیا جاوے اور کیا مراد لیجاوے اگر ان سے کسی  
 ایک معنی کو اختیار کیا جاوے تو اس تخصیص کی کیا وجہ اور اس پر کیا دلیل  
 ہوگی۔ علی الخصوص ایسے معنی کے ساتھ جو لوازم جہمی ہوں ترجمہ کر کے  
 اس پر ایمان لائیکو واجب کہنا خود نا واجب ہے۔  
 قال۔ مالا بد منہ میں فرمایا انکار کرنا مخصوص کا کفر اور تاویل اونکی جمل میں  
 اقول۔ نہایت درست ہے کیونکہ حق سبحانہ تعالیٰ کا استوی علی العرش تو

منصوص ہے لہذا اسکا منکر کا فر ہے مگر اسکی معنی و کیفیت منصوص نہیں ہے  
 باوجود اس کے بیٹھنے یا ٹھہرنیکے ساتھ استوار کی تاویل کرنا بلاشبہ جہل  
 مرکب ہے۔

مالا بدمنہ میں جملہ مذکور کے اوپر کی کچھ عبارت کو پڑھ کر دیکھئے کہ قاضی ثناء اللہ  
 پانی پتی کیا تحریر فرماتے ہیں۔ پس ایمان آریم کہ حق تعالیٰ محیط اشیاء است  
 و قریب معنی احاطہ و قرب و معیت نہ انیم کہ حیثیت و ہمچنین استوار او سجان  
 بر عرش و گنجائش او در قلب مومن و نزول او آخر شب با سمان پائین  
 کہ در احادیث و نصوص وارد اند و ہمچنین یہ وجہ کہ نصوص بر آن ناطق اند  
 ایمان بدان باید آورد و بر معنی ظاہر آن حمل نباید کرد و در تاویل آن نبیاء  
 آمد و تاویل آنرا حوالہ بعلم الہی باید کرد تا غیر حق راحت نہ آئے باشی در  
 صفات و افعال الہی غیر از جہل و حیرت نصیب بشیر ملکہ نصیب ملائکہ ہم  
 انکار نصوص کفر است و تاویل آن جہل مرکب انتہی۔

**قال**۔ جس طرح اس آیت سے استوار ثابت ہوا اسی طرح یہ بات بھی  
 ثابت ہوئی کہ معیت خدا کے ساتھ بندوں کے علمی ہے نہ ذاتی اسلئے  
 کہ ذکر عموم علم کا کیا پر معیت کا یہ بصارت کا۔

**اقول**۔ قاضی ثناء اللہ پانی پتی نے مالا بدمنہ میں تحریر فرمایا ہے کہ  
 او تعالیٰ محیط اشیاء با حاطہ ذاتی و قرب و معیت با اشیاء ردارد نہ آن  
 احاطہ و قرب کہ در خور فہم قاصر ما باشد کہ آن شایان خواب قدس اوست  
 انتہی۔ اس سے ثابت ہوا کہ اللہ تعالیٰ کی احاطت و معیت ذاتی محکم ہے مگر

اس احاطت و معیت کی معنی تشابہ بین یعنی معیت ذاتی مجہول الکیف ہے جس کا تفصیلی ثبوت مختلف طور پر جا بجا دیا گیا ہے جسکے دیکھنے کے بعد تمامی شبہات رفع ہو جاسکتے ہیں بشرطیکہ حشیم حق بین ہو۔

آیت چہارم کے ضمنی جواب کو مکرراً دیکھئے کہ ہوا اول سے بصیر تک اول ذکر احاطت ذاتی کا تفصیلاً ہوا ہے اور پہرا احاطت علمی اجمالاً اور پہرا دوس اجمال کی تفصیل فرما کر احاطت ذاتی پر اس بیان کو ختم کیا ہے یعنی اولاً عموماً احاطت ذاتی کا ذکر کیا اور پہرا احاطت علمی کی شان بتلا کر پہرا معیت ذاتی کا اعادہ فرمایا تاکہ بندہ جان لے کہ حق سبحانہ تعالیٰ اوس کے اعمال جو ارجح کا بالذات بصیر ہے کیونکہ اللہ علم ذات ہے بالفرض یہاں معیت علمی مراد ہوتی تو بجائے بصیر کے علم فرماتا چنانچہ دوسرے مقام پر ارشاد فرماتا ہے کہ وَتَحْنُ أَقْرَبَ إِلَيْهِ مِنْكُمْ وَ كُنْتُمْ لَكَ فِي كُتُوبِهِمْ أَنْزِلَ عَزَّ وَجَلَّ اگرچہ یہاں ضمنی سخن کا مشارع الیہ ذات ہے تاہم ولکن حرف استدراک کے لانے سے قرب صفاتی کے قید کا اشتباہ بھی مرتفع ہو گیا کیونکہ صفات امور معقولیہ سے ہیں جنکا ادراک متعلق بعلم ہے اور ذات مرئی و مجوس سے نہیں لہذا اسکا ادراک متعلق بہ بصر ہے یہی سر ہے کہ حق سبحانہ تعالیٰ نے لا تعقلون یا لا تعقلون نہیں کہا بلکہ وَلَا لَكُنْ لَا تَبْصُرُونَ فرمایا کیونکہ ذات فی حد ذاتہ معقول نہیں ہے مگر افسوس ہے کہ صاحبان بصیرت بہت کم ہیں خیر اس سے تو اس قدر ضرور ہی ثابت ہو جاوے گا کہ حق سبحانہ تعالیٰ کی معیت بھی مع الذات ہے جیسا کہ بیان ذیل سے ظاہر ہوگا انشاء اللہ تعالیٰ

قال۔ اور جس آیت میں قید علم کا ساتھ معیت کے نہیں آئے وہ بقاعدہ اصول فقہ محمول ہے آیت مقید پر اور اسی جگہ سے سارے روئے زمین کے مفسرین نے کیا حنفی کیا مالکی کیا شافعی کیا حنبلی معیت کے علمی کہا ہے اور یہ تفسیر ہے تاویل نہیں اور یہی حکم ہے آیات احاطہ و قرب وغیرہ کا۔

اقول۔ تفصیل اس اجمال کی یہ ہے کہ واللہ بکُلِّ شَيْءٍ مُحِيطٌ مِّنْ دُونِ احاطت کا ذکر مطلقاً وارد ہے جبکہ دوسری جگہ وَأَنَّ اللَّهَ قَدْ أَحْكَمَ بَكُلِّ شَيْءٍ عِلْمًا ۝۲۷ میں بقید علم کے احاطت کا ذکر ہوا ہے تو بقاعدہ اصول فقہ پہلی آیت کو جمین احاطت کا ذکر مطلقاً ذاتی ہے دوسری آیت پر محمول کرنا چاہئے جمین وہ احاطت ذاتی علم کے ساتھ مقید ہو گئی ہے یعنی پہلی آیت واللہ بکُلِّ شَيْءٍ مُحِيطٌ مِّنْ دُونِ احاطت علمی ہی مراد لینا چاہئے جیسا کہ حدیث صحیح والذی نفس محمد بن بکر لَوْ أَنَا لَكُمُ دَلِيلٌ لَّيُنْجِلَنَّ إِلَى الْأَرْضِ السُّفْلَى الْهَيْدَا عَلَى اللَّهِ مَن عَافَى تَرْمِذِي نے علی الشیخی تفسیر علی علم اللہ سر کی ہے جس کی نسبت میری یہ گزارش ہے کہ اللہ علم ذات ہولند ذات سے خاص کسی ایک صفت ہی کا مراد لینا خلاف عادت و بلاغت ہے قطع نظر اس کے لفظ اللہ کے معنی لغوی کا نہ لینا اور لفظ منصوبہ میں تاویل کرنا خود خلاف اصول مسلمہ معترض ہے کیونکہ اس قسم کے خیال والوں نے آیت استوی علی العرش کو اپنی سنی مقصودہ کے ثبوت کے لئے اسی بنیاد کو مستحکم کرنے کی کوشش کی ہے تاکہ بلا تاویل ظاہری لغوی معنی لئے جائیں پس اس صورت میں لغتاً لفظ اللہ لفظ استوار سے زیادہ تر صریح و محکم ہے

کیونکہ لفظ استواء کے معنی لغوی متعدد و مختلف آئے ہیں بخلاف اُس کے اسم اللہ کا مسمیٰ لغتاً و اصطلاحاً بجز ایک ذات واجب الوجود جامع جمیع صفات کے دوسری کوئی شے نہیں ہے یعنی اوسکی ایک ہی معنی ہے اور اوسکا موضوع لہ ذات واجب الوجود ہی ہے لہذا اسم مبارک اللہ کا مدلول ذات ہوگی نہ کوئی خاص صفت بلکہ یہ امر یہی ہے کہ اسم مبارک اللہ کے ساتھ ہی ہر خاص عالم و عالم و جاہل کے تصور میں ذات الہی ہی مقصور ہوتی ہے نہ کہ کوئی صفت

علم یا قدرت کی۔ **الحکم فی المعنی** ہے تو کس طرح وہ مؤول نہیں ہو سکتا پس جبکہ لفظ اللہ کا محکم فی المعنی ہے تو کس طرح وہ مؤول نہیں ہو سکتا اور نہ کسی نے آجک اوسکو مؤول کہا ہے بالفرض اگر کہیٹا علی اللہ یا مؤول ہوتا تو لفظ مؤول پر آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کبھی متمسک نہ تھا اور یہ کہ یہ ہوا الاول والاخر الخ کو (جس میں ضمیر ہو کا مرجع ذات ہے) استشہاد و فقراتے باوجود اس کے کہ کسی مفسر یا محدث مثلاً ایما فاضل الترمذی کی تاویل یا تفسیر تقدیری علم کے ساتھ کرنا اگرچہ از روئے مذہب معترض کے باطل ٹھہرتی ہے مگر سمجھ دار اس تعبیر کو کبھی باطل نہیں خیال کرے گا کیونکہ ہر ذی عقل جس میں تہوڑا سا بھی مادہ تفقہ موجود ہو وہ جان سکتا ہے کہ کوئی صفت ذات مطلق سے آنا و زانا بلکہ اعتباراً بھی ہرگز منفک نہیں ہو سکتی پس اس صورت میں عوام جو سمجھت ذاتی کو نہیں سمجھ سکتے یا اور کسی مصلحت کے نظر کرتے محبت علمی کے ساتھ تعبیر کرنا خلاف واقع نہ ہوگا کیونکہ صفت بغیر ذات کے مقصور ہی نہیں ہو سکتی پس لمجا ط تفاوت فہم

عوام کے معیت ذاتی کی تبصیر معیت علمی سے کرنا دلیل فقائے ہر کیونکہ صفت علم کے ساتھ اس معیت کو تبصیر کرنے میں بھی ایک نہایت دقیق مناسبت ہے ہاں بغیر از ذات کے محض معیت علمی کا اعتقاد جہالت ہے کیونکہ جو فقیہ ہے وہ جانتا ہے کہ معیت علمی کے ضمن میں معیت ذاتی ہی متحقق ہوتی ہے کیونکہ صفت علم کی عین ذات الہی ہے لہذا علم کے ساتھ ذات بھی ضرور یہی پائی جاوے گی لہذا یہاں اصول فقہ کا استدلال بے محل ہے کیونکہ عقاید میں اصول فقہ کو دخل نہیں اور نہ کسی مجتہد نے الیات کے لئے اصول ٹھہرایا ہے۔ بلکہ یہم فقہی اصول بھی تو شافعیہ کا ہے کیونکہ حنفیہ کا اصول فقہی اس کے مخالف ہے۔ یعنی دے بیان عام پر حکم عام کا اور مقام خاص پر حکم خاص کا کرتے ہیں۔ پس اس اصول فقہی کے رو سے تو آیہ کریمہ **وَاللّٰهُ بِكُلِّ شَيْءٍ مُّخِطٌ** میں بلا قید کسی صفت کے مطلق احاطت ذاتی لیجاوے گی اور **اِنَّ اللّٰهَ فَكَ اَكْبَرُ بِكُلِّ شَيْءٍ عِلْمًا** میں احاطت علمی ہوگی کیونکہ وہاں عام احاطت ذاتی کا ذکر تھا اور یہاں خاص لصفیہ علم کے ہوا ہے پس اس اصول حنفیہ کے رو سے تو معاملہ بالعکس ہو گیا اور مطلق کا محل مقید پر نا جائز ٹھہرا تو وہ دلیل بھی باطل ہو گئی۔

بالفرض اگر ہم اس اصول فقہی شافعیہ کو تسلیم کر لیں تو بھی اصل مقصود ہرگز حاصل نہ ہوگا مثلاً **وَاللّٰهُ بِكُلِّ شَيْءٍ مُّخِطٌ** میں احاطت ذاتی کا ذکر مطلقاً اور دوسری آیت کریمہ **وَاِنَّ اللّٰهَ فَكَ اَكْبَرُ بِكُلِّ شَيْءٍ عِلْمًا** میں وہی ذات مطلق بقید صفت علم کے مقید ہوئی ہے تو ظاہر ہے کہ اس

قید میں نجی وجود ذات مطلق کا باقی رہا کیونکہ ذات مطلق ہی پر صفت علم کی قید  
 ناید ہوئی ہے تو احاطت علمی کے ساتھ ہی احاطت ذاتی بھی لازم ہو گئی کیونکہ  
 صدق احاطت علمی بغیر احاطت ذاتی کے محال و باطل ہے اگر کوئی سمجھنے والا  
 ہے تو اس سر کو جان جائیگا کہ ایک مقام پر احاطت ذاتی کا ذکر مطلقاً کرنا  
 اور دوسرے مقام پر اسی ذات مطلق کی احاطت کو مع العلم یعنی بقید علم  
 بیان کرنے سے اصل مقصود ذات و صفات ہر دو کی احاطت کا ثبوت ہے جس کے  
 ضمن میں ہر عدم امکان انفکاک ذات و صفات بھی متحقق ہو جاوے ہر حال  
 کہیں معیت و احاطت ذاتی کا ذکر مطلقاً کرنا اور کہیں کسی ایک صفت علم یا  
 قدرت کے ساتھ مقید ہونا حسب اقتضائے حال و قرینہ مقام کے ہے  
 لہذا کہو چاہئے کہ جہان مطلق ہے وہاں مطلق کہیں اور مقید کو مقید کرین  
 کیونکہ اللہ جل شانہ اور اس کے رسول مقبول صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے  
 جہان کہیں کہ معیت و احاطت ذاتی کا ذکر مطلق کرنا مناسب جانا فرمایا ہی  
 اور جہان جس صفت کے ساتھ اس کو مقید کرنا چاہا کیا ہے پس ہر دو کی  
 تصدیق ہمیر واجب ہے کہ رَبَّنَا اٰمَنَّا بِمَا اَنْزَلْتَ وَاتَّبَعْنَا الرَّسُوْلَ  
 فَاٰمَنَّا مَعَ الشَّاهِدِيْنَ ۳ ع ۱۲ یہ جو دعویٰ کیا گیا ہے کہ روئے  
 زمین کے مفسرون نے معیت کو علمی کہا ہے۔ اگرچہ اسکی تکذیب کے لئے  
 اس وقت سوائے ایک دو تفسیرون کے اور دوسرے کتب معتبرہ موجود نہیں  
 تاہم حیدر احوال مفسرین وغیرہ کے بطور نمونہ یہاں پیش کئے جاتے ہیں  
 وباللہ التوفیق۔ مولانا شاہ عبدالقادر صاحب نے موضح القرآن میں دیکھا

معکم لکم کیا کہنتم کی تفسیر اس طرح کی ہے کہ خدا تعالیٰ تمہارے ساتھ ہے  
 جہاں تم ہو۔ ایضاً اذ نقول لصاحبہ لکھنؤ کہ ان اللہ معکم ۱۲  
 جس وقت کہتا تھا پیغمبر واسطے یا اپنے گھر کے کہ ابو بکر تھا تمکین نہو تو تحقیق اللہ  
 ہمارے ساتھ ہے انتہی پس ان دونوں آیاتوں کی تفسیر اللہ کی معیت  
 سے کی گئی جو علم ذات ہے۔ اور مولوی رفیع الدین صاحب نے ترجمہ القرآن  
 میں اراک اللہ معکم میں معیت علمی کی تفسیر نہیں کی بلکہ یوں کہا کہ تحقیق  
 اللہ ہمارے ساتھ ہے اور مولانا شاہ عبدالعزیز صاحب نے تفسیر غزنی  
 میں فایمہا تو کو آفتم و کجہ اللہ کی اس طرح تفسیر کی ہے کہ ہر جا کہ  
 استادہ روئے خود را بسوئے او گردانید پس در جہان مکان است  
 حضور خدا و قرب او۔ اور فتح رحمن میں و هو معکم آیت کا یہ ترجمہ ہے کہ  
 کا یہ ترجمہ ہے کہ او با شما است ہر جا کہ باشند اور و هو معکم آیت کا یہ  
 کا یہ ترجمہ کیا ہے کہ خدا با ایشان است ہر جا کہ باشند اور مولانا جامی نے  
 لواجب میں لکھا ہے خدا ہمہ جا حاضر است اور رسالہ سطحات میں مولانا شاہ  
 علی اللہ محدث دہلوی نے اللہ نور السموات والارض کی تفسیر میں  
 کی ہے کہ گنج مہنی تامل کنندگان مانع فہم امر نشود صریحیت در بیان طلسم الہی  
 ہماں ذات مجرہ مقدسہ نور السموات والارض است اور نیز بیان مراقبہ  
 میں فرمایا ہے کہ تفتی صورت حضور کرہ تعالیٰ و نظہ و معیتہ تصور  
 جید الخ اور امام غزالی نے فرمایا ہے کہ و هو قریب من کل مؤمن  
 اور امام فخر الدین رازی نے اپنی تفسیر میں زیر آیت کریمہ و هو معکم

کہا ہے کہ فالْحَقُّ سُبْحَانَهُ هُوَ التَّوَسُّطُ بَيْنَ كُلِّ مَا هِيَ وَبَيْنَ وَجْهِهِ  
 هُوَ إِلَى كُلِّ مَا هِيَ أَقْرَبُ مِنْ وَجُودِ تِلْكَ الْمَا هِيَ يَنْ  
 حق سبحانہ تعالیٰ وہی واسطہ درمیان ذوات کمالات اذ کے وجود کے ہے  
 پس وہ ہر اسیت سے قریب تر ہے اوس کے وجود سے اور شیخ ابراہیم  
 مواہبی الشافعی نے کہا ہر کُلُّ هُوَ مَعْنَا بَدَأَتْ بِهَا وَصَفَاتُہِ اور کہا ہے  
 فتح الاسلام بن اللبان نے فی قولہ تعالیٰ وَكُنْ أَقْرَبُ إِلَيْهِ الْخِ وَهَذَا  
 الْآيَةُ دَلِيلٌ عَلَى أَقْرَبِيَّةِ تَعَالَى عَنْ عَبْدِهِ قَرِيبًا بِحَقِيقَتِيَا كَمَا  
 يَلِيْقُ بِدَائِهِ الْخِ وَقَالَ الْبِضَاوِيُّ يَجُوزُ يَقْرُبُ الذَّاتِ لِقَرَابَتِہِ  
 لِأَنَّهُ مُوجِبَةٌ وَقَالَ الْبَيْهَقِيُّ فِي كِتَابِ الْأَسْمَاءِ وَالصِّفَاتِ نَقْلًا  
 عَنِ الْحَكِيمِ مَعْنَاهُ لَا مَسَافَةَ بَيْنَ الْعَبْدِ وَبَيْنِهِ الْخِ اور یہ قول  
 بیہقی کا بزرگ حدیث متفق علیہا زَكَمْتُ تَدْعُوْنَهُ سَمِيعًا قَرِيبًا وَهُوَ مُعَلِّمٌ  
 الحدیث کے تفسیر واقع ہوا ہے وَقَالَ السَّيْوِيُّ تَقَرُّبُ الْعَبْدِ إِلَى اللَّهِ  
 إِنَّمَا قَرَبٌ إِلَى كُلِّ شَيْءٍ الْخِ اور قاضی ثناء اللہ یانی تہی نے کہا  
 ہے کہ اذ تعالیٰ محیطا شیاء است باحاطۃ ذاتی۔ اور امام شوکانی نے تو  
 صاف کہا ہے کہ اللہ تعالیٰ کی معیت کو علم کے ساتھ تعبیر کرنا بدعت ہے  
 چنانچہ اصل قول آئیدہ اوس کے محل پر مفضلاً آویگا۔ پس باوجود استفادہ  
 وضاحت و صراحت کے کیا اب بھی آپکا وہ خیال صحیح ہو سکتا ہے۔  
 کہ روئے زمین کے محل پر مفسرین کیا حنفی و کیا مالکی اور کیا شافعی و کیا حنبلی  
 سب کے سب نے اللہ تعالیٰ کے قرب و معیت و احاطت کو علمی کہا ہے۔

قال پس ثابت ہو کہ علم قدرت و سلطان خدا کا ہر سر مکان میں ہے اور وہ فوق عرش ہے قائم تخت پر جس طرح اوس نے قرآن شریف میں بیان فرمایا اور سارے بنی آدم اس بات پر متفق ہیں کہ خدا تحت عالم نہیں اور نہ کسی اور چیز پر سوائے عرش کے مستوی ہے واللہ اعلم۔

اقول عقلاً و نقلاً تو یہ ثابت ہو چکا ہے کہ جہاں صفت علم یا قدرت کا ظہار ہو گا وہاں ضرور ذات بھی ہوگی کیونکہ لغیر ذات کے کسی صفت کا قیام تصور ہی نہیں ہو سکتا الحق سبحانہ و تقدس کا استوی علی العرش تو قرآن سے ثابت ہے مگر فوق عرش اس کا تخت پر قائم ہونا یا ٹھہرنا و بیٹھنا وغیرہ کا قرآن سے تو کیا بلکہ کسی حدیث صحیح سے بھی ثابت نہیں اور نہ قیامت تک ثابت ہونے کی امید ہے اب رہا سارے بنی آدم کا اس بات پر متفق ہونا کہ خدا تحت عالم نہیں ایک دھوکا دینے والی بات ہے کیونکہ ذات مطلق تحت کی قید سے بیشک مطلق ہے لہذا صاف صاف یوں کہئے کہ جس طرح بنی آدم رہا استثناء بعض کے اس بات پر متفق ہیں کہ جس طرح خدا جبہت فوق عالم کے مقید نہیں ہے اسی طرح جبہت تحت عالم کے بھی مقید نہیں ہے کیونکہ ذات مطلق کا جس طرح جبہت فوق میں مقید ہونا عقلاً و نقلاً باطل ہے اسی طرح جبہت تحت کی قید بھی باطل ہے اور نیز اوس ذات مطلق کی احاطت و مصیبت ذاتی ہر شے کے ساتھ ہر سر مکان میں حلول و اتحاد کی شان میں سمجھنا بھی بے شک و شبہ الحاد ہے اور یہ بات بھی بہت صحیح و درست ہے کہ حق سبحانہ تعالیٰ کا استواء سوا

عرش کے آسمان و زمین وغیرہ کسی اور چیز پر نہیں ہے کیونکہ اوس ذات مطلق کو جو ایک خاص نسبت عرش کے ساتھ حاصل ہے وہ نسبت دوسرے کسی شے کے ساتھ حاصل نہیں ہے اللہ اعلم بحقیقتہ الحال۔

**قال** فصل دوم بیان میں اودن حدیثوں کے جس سے استواء خدا کا عرش پر ثابت ہے۔

**پہلی حدیث** فَهُوَ عِنْدَهُ فَوْقَ الْعَرْشِ یعنی وہ لوح محفوظ جسمین الہیہ لکھا ہے کہ میری رحمت میری غضب پر بڑھ گئی نزدیک خدا کے ہے اور پر عرش کے رواہ البخاری و مسلم

**اقول** اس حدیث سے تو استواء ثابت نہیں ہوتا جیسے کہ عنوان فصل میں اسکا دعویٰ کیا گیا ہے البتہ اس حدیث میں اللہ تعالیٰ کے نزدیک فوق عرش لوح محفوظ کے ہونیکا ذکر ہے بشرطیکہ ضمیر کا مرجع ذات حق ہو خیر اگر اس لوح محفوظ کی نزدیکی سے خالق مطلق کی وہی فوقیت ثابت کرنا مقصود ہے جو لوح محفوظ کی فوقیت علی العرش حاصل ہے تو گویا اس صفت مخلوق کے ساتھ فوقیت خالق کی تشبیہ دیکھی تو ظاہر ہے کہ حق سبحانہ تعالیٰ کے نسبت یہ صفت فوقیت کی مجملہ تشابہات کے ہو گئی تو یہ اس فوقیت سے حق سبحانہ تعالیٰ کے نسبت جہت کا ثبوت زنی تاویل ہو گئی۔ والا حق سبحانہ تعالیٰ کے نزدیک فوق عرش لوح محفوظ کے ہونیکا مفہوم ظاہری صحیح خیال کیا جاتا ہے تو اوسکی یہ معنی ہوئی کہ فوق عرش کے لوح محفوظ اور اوسکا خالق مطلق ایک ساتھ ہیں حالانکہ دوسرے حدیث **كَانَ اللَّهُ وَلَمْ يَكُنْ مَعَهُ شَيْءٌ** سے یہ مفہوم باطل ٹھہرتا ہے

اور یہی حق ہے کیونکہ خالق و مخلوق کا ایک ساتھ عرش پر ثابت کرنا وہ عین بیہوشی  
مکان ہے اور یہہ اوس ذات مطلق کے لئے حد ہے اور یہہ باطل ہے  
قَالَ الْكِتَابُ الْأَشْمَاءُ وَالصِّفَاتِ إِنَّهُ تَعَالَى لَا مَكَانَ لَهُ  
جبکہ یہاں عمدہ سے ایک مخلوق کے ساتھ خالق کی قرب و معیت معنی  
مستعار لیتے ہیں تو یہ دوسرے مخلوقات کے ساتھ بھی حدیث قدسی  
لَوْ كُنْتُ تَدْرِي لَوْ جَدْتُ تَنْجِي حَيْثُكَ (مسلم) میں معنی مستعار کا نہ لیا جانا  
ترجیح بلا مرجح ہے اور یہہ باطل ہے۔

یہاں یہہ امر خوب یاد رکھنے کے قابل ہے کہ اوس ذات مطلق کی اعاطت  
سے عرش و فرش کا کوئی ذرہ بھی خارج نہیں ہے لہذا کسی چیز کے ساتھ اوس  
ذات مطلق کے لئے دور و نزدیک کی نسبت کا ثبوت محال و باطل ہے  
کیونکہ یہہ ہر دو نسبتیں دو جسموں کی باہمی نسبت سے پیدا ہوئے ہیں  
قَالَ - حَدِيثُ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أَنَّهُ رَأَى رِجَالًا يَخْلُقُونَ  
کہا زیتب نے بیاہ و یا عجکہ خدا نے سات آسمانوں کے اوپر سے۔

اقول - اس حدیث کا مفہوم صرف اس قدر معلوم ہوتا ہے کہ حق سبحانہ تعالیٰ  
لوح محفوظ میں یہہ کلمہ حکما تھا جو فوق سبع سموات ہے اور یہہ بھی صحیح ہے  
کہ فوق سبع سموات یعنی عرش سے یہہ امر صادر ہوا ہو کیونکہ عرش محل  
تدبیر عالم ہے لہذا قال اللہ تعالیٰ لَمَّا أَسْلَمُوا عَلَى الْأَرْضِ بَدَأَ اللَّهُ الْأَرْضَ  
پس ہر حکم الہی عرش سے آسمانوں پر اور پھر زمین پر نازل ہوتا ہے جس طرح  
کہ حق سبحانہ تعالیٰ فرماتا ہے کہ وَإِلَّا يَذَّكَّرُ لِلْأَرْضِ وَالْأَكْثَرِ الْأَرْضِ

اگرچہ جملہ احکام کلی عرش سے آسمان پر اترتے ہیں مگر اس کے اسباب تفصیلی  
 آسمان میں ہوتے ہیں اور پھر آسمان و زمین کے اسباب ملکر سب کام بنتے  
 چلے جاتے ہیں اس سلسلے میں بی بی زینب نے بھی وقوع کلاخ کی نسبت عرش کے  
 جانب کی جو مصدر حکم الہی ہے۔ پس اس سے پہلے کہاں ثابت ہو گیا کہ حق تعالیٰ  
 فوق سبع سموات مقید ہے اگر اسکی یہ وجہ ہے کہ جہاں سے حکم الہی صادر ہو  
 وہیں ذات الہی بھی ہو تو بے شک صحیح ہے پس اس سے اس ذات تعلق  
 کا وادی مقدس طوی میں بھی ہونا متحقق ہو جاوے گا کیونکہ اسی میدان میں مہوی  
 علی نبیا وعلیہ السلام پر حکم ہوا تھا کہ **فَلْيَخْلَعْ تَغْلِيكَ**  
**قال۔** حدیث سیوم **اَدْخُلْ عِلَّ رُكْبِي وَهُوَ عِلَّ عَرْشِي** رواہ البخاری  
 داخل ہو گا میں اپنے رب پر اور وہ اپنے عرش پر ہو گا یعنی قیامت کے دن  
**اقول** معلوم ہوتا ہے کہ عرش قیامت کا اس عرش کے سوا ہے کیونکہ عرش  
 قیامت کے حامل آٹ ملک ہونگے اور اس عرش کے حامل چار ملک ہیں  
 اس کے سوا عرش رحمن اور عرش مجید اور عرش کریم اور عرش عظیم میں  
 جس طرح مختلف صفات کے ساتھ یہ عروش موصوف ہوئے ہیں اسی طرح  
 وہ اپنی حقیقت میں بھی متفاوت ہیں اول تو اس پہلو کو سمجھ لیجئے گا تو پھر  
 اس حدیث کے مفہوم صحیح کا سمجھ لینا بھی آسان ہو جاوے گا۔  
 یہ سب خوب یاد رہے کہ قیامت کا عرش محل تجلی گاہ ذوالجلال والاکرام ہے  
 اگر اس سے یہ لازم آجائے کہ جو محل تجلی یعنی طور رب ہو وہی اسکا محل  
 قیام بھی ہو تو پھر علی المار عن کا مسئلہ بالکل ثابت ہی ہو جاوے گا کیونکہ علی الارض

کوہ نور بھی تجلی نکلا اور بت تھا جیسے کہ حق سبحانہ تعالیٰ فرماتا ہے فَلَمَّا تَجَلَّى رَبُّهُ لِلْجَبَلِ جَعَلَهُ دُكَّانًا وَخَرَّ مُوسَىٰ صَبَقًا ۙ

بروز قیامت حق سبحانہ تعالیٰ و تقدس کا عرش پر تجلی ہونے کے حالت میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کا داخل ہونا یعنی اپنے رب سے ملنا ہی حق سبحانہ تعالیٰ و تقدس کے فوق عرش ہونے پر قرینہ ہے تو اس سے کہیں زیادہ حدیث ذیل کی حق سبحانہ تعالیٰ و تقدس کے علی الارض ہونے پر بھی قرینہ رکھنی ہے جسکا احمد و ترمذی نے معاذ بن جبل سے روایت کی ہے کہ ایک روز بعد نماز صبح کے اپنے فرمایا کہ اِنِّیْ مُقْتَضِیْ مَرِّ الْمَلَائِکَةِ فِتُوْضَاتٍ وَصَلَاتٍ مَا قَدَرْتُ فَنَعِیْتُ فِیْ صَلَواتِیْ حَتّٰی اَسْتَقْلَتْ وَفِیْ سِرَاقِیْ اَسْتَقْلَطْتُ فَادْرَا اَنَا بِرَبِّیْ تَبَارَکَ وَتَعَالٰی فِیْ أَحْسَنِ صُوْرَةٍ فَقَالَ رَیْتُکَ قُلْتُ لَبَّکَ رَبَّ قَالَ فِیْمَ یَحْتَضِمُ الْمَلَائِکَةُ اِرْعَکَ قُلْتُ لَا اَدْرِیْ قَالَا هَا تِلْکَ قَالَ فَرَأَیْتَهُ وَضَعَ کَفَّہُ بَیْنَ کَتِفَیْ حَتّٰی وَجَدَتْ بَرْدًا اَنَا مِلْءُ بَیْنِ تَدَکِیْ فَنَجَلَّ لِیْ کُلُّ شَیْءٍ وَخَرَّ

الی اخر الحدیث یعنی اٹھامین رات کو وضو کیا اور نماز پڑھی میں نے جتنی طاقت تھی مجھکو پس غافل ہوا میں نماز میں پھر بیدار ہوئی مجھکو اور ایک روایت میں ہے کہ میں جاگامین پس ناگہان پایا میں نے اپنے کو ساتھ رب تبارک و تعالیٰ کے کہ وہ اچھی صورت میں تھا پس کہا اے محمدؐ کہا میں اے رب میرے کہا کس امر میں ملاز اعلیٰ جھکے تھے میں کہا میں نہیں جانتا کہا میں نہیں جانتا کہا اوسکو میں بار کہا دیکھا میں نے اوسکو کہا اٹھ

اپنا بیچ میزے کا نہ ہون کے یہاں تک کہ پایا میں نے ٹھنڈک ادس کے اذگیوں  
کی درمیان اپنی چھاتی کے اور روشن ہوئی ہر چیز میرے اوپر اور پہچا نایں نے  
الخ۔ اگرچہ یہ حدیث بھی تشابہات سے ہے مگر اس کے ذکر سے میرا مطلب  
صرف یہاں اس قدر ہے کہ پہلی حدیث سے اتنا ہی پایا جاتا تھا کہ آپ اپنے  
رَبِّ پاس داخل ہوئے ورنہ حالیکہ وہ عرش پر تھا اور دوسری اس  
حدیث سے ثابت ہوتا ہے علی الارض آپ کا داخل ہونا یعنی حق سبحانہ تعالیٰ  
سے آپ کا ملنا پہلے سے ہی نہایت جلی و تفصیلی ہے کیونکہ اَدْخُلُ رَبِّیْ  
سے زیادہ صریح عبارت فَادْخُلْ اَنَا رَبِّیْ ہے جسکی توثیق اس ارشاد سے  
اور بھی ہو جاتی ہے کہ قَالَ فَرَأَيْتُمْ وَصْعَ كَقَدْحٍ بَيْنَ كَتِفَيْهِ  
وَجَدْتُ بَرْدًا اَنَا مِلْدٌ بَيْنَ ثَدَّيْ اَوْ زِيْرًا فَاسْتَيْقَظْتُ سَ ظَاهِر ہوتا  
ہے کہ یہ واقعہ عالم بیداری کا ہے۔

الحاصل مراد اس حدیث سے وہ خاص مقام محمود آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم  
کا ہے جس میں سوائے آپ کے دوسرے کوئی داخل نہ ہوگا بعض علماء نے کہا ہے کہ  
یہ مقام تحت عرش کے ہوگا جسکی تائید اس حدیث صحیح متفق علیہ سے ہوتی  
ہے فَاَنْطَلَقَ فَاَتَى تَحْتَ الْعَرَّاشِ فَاقَعَ سَاجِدَ الرَّبِّیِّ الْحَدِیْثِ  
یعنی جب لوگ شفاعت کی طلب میں اخیر میرے پاس آئیں گے تو چلوں گا اور  
آؤں گا عرش کے نیچے پس گر ٹوٹا سمجھ دین اپنے پروردگار کے۔  
قال۔ جو بھی حدیث فَاسْتَأْذِنَ مِنْ رَبِّیْ فَاِذَا رَوَاهُ الْبُخَارِیُّ  
پھر اذن چاہوں گا میں اپنے ربِّ کے گھر میں مراد گھر سے اس گھر عرش

بقدرینہ حدیث ابن ان دونوں حدیث سے معلوم ہوا کہ استواء یہاں اور وہاں  
دونوں جگہ ثابت ہے۔

اقول۔ ان دونوں حدیثوں میں لفظ استواء کا ذکر ہی نہیں ہے تو پھر کیونکر  
استواء ثابت ہو جاوے گا۔ اگر اس حدیث فی وارہ میں لفظ دار کا اوس ذات  
مقدس کے فوق عرش ہونے پر قرینہ ہے تو آیہ کریمہ ان کھلما آ بیتی  
لِلطَّائِفِینَ سے اوس ذات مقدس کا علی الارض ہونا علی العرش سے  
زیادہ صراحت کے ساتھ ثابت ہو جاوے گا کیونکہ بہ نسبت عرش کے جس کے  
معنی تخت کے لئے گئے ہیں گھر کا قیام جو علی الارض ہے زیادہ ہونا چاہیے  
کیونکہ تخت تو صرف حکومت کی جگہ ہے اور گھر ہمیشہ رہنے کی خانجہ اپنے  
فرمایا کہ اِنَّ اَحَدَکُمْ اِذَا قَامَ فِی صَلَواتِہٖ فَاِنَّہٗ مُبَاجِی رُسُلًا فَاِنَّ  
رَبَّہٗ بِکِنَہٖ وَبَیْنَ الْقِبْلَۃِ الْخَارِیَ یعنی جب تم سے کوئی شخص کہڑا ہو  
نماز میں تو وہ اپنے پروردگار سے سرگوشی کرتا ہے پس تحقیق رب اوس کا  
درمیان اوس کے اور قبلہ کے ہے کیونکہ بیت جو تمام روئے زمین کا قبلہ  
عبادت ہے کوئی وقت عبادت سے خالی نہیں رہ سکتا جس سے ہر وقت  
حق سبحانہ تعالیٰ کا علی الارض ہونا بھی علایہاں ثابت کر کے آپ نے دکھلایا  
تاکہ قید جہت فوق کی باطل ہو۔ اور امام ابن حجر عسقلانی نے شرح بخاری  
میں تحت میں اس حدیث کے کہا ہے کہ قال الخطابی هذا یوہم  
الملکان واللہ منزہ عن ذالک وانما معناہ فی دارہ اللتی  
اعد ہا لا ولیائہ وہی الجنة وہی دار السلام فواضع الید اصفی

تشریف مثل بیت اللہ انتہی یعنی امام خطابى نے کہا کہ یہ حدیث وہم  
 ولاتی ہے مکان کا اور اللہ منزہ ہے مکان سے اور نہیں معنی اس حدیث کے  
 مگر یہ کہ گہرا اللہ کا جو تیار کیا ہے اوسکو واسطے اپنے دوستوں کے وہ گھربت  
 ہے وہ گہرا دار السلام ہے اور اضافت جو کی گئی ہے اوس گھر کی طرف اللہ  
 کے سودہ اضافت تشریفی ہے مثل بیت اللہ کے انتہی۔

قال - پانچویں فضیلت روز جمعہ میں هُوَ الْيَوْمُ الَّذِي اسْتَوَى  
 فِيهِ رَبُّكَ تَبَارَكَ وَتَعَالَى عَلَى الْعَرْشِ رَوَاهُ الشَّافِعِيُّ فِي  
 مُسْنَدِهِ یعنی جمعہ وہ دن ہے جس میں بیٹھا رب تیرا برکت والاحت پر سین  
 کمال صراحت ہے استوار کی بلکہ قید ہے روز استوار کی۔

اقول اس حدیث سے تورب کا استوار عرش پر بے شک ثابت ہے مگر اوس  
 تحت پر بیٹھا تو ہرگز ثابت نہیں ہوتا اس حدیث میں تو کیا بلکہ کسی اور حدیث  
 میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے استوار کی تفسیر بیٹھنے یا ٹھرنے  
 وغیرہ سے یا عرش کی تعمیر تحت سے نہیں فرمائی ہے بلکہ جب آپ نے کہا تو  
 انہیں الفاظ کو فرمایا بخلاف اوس کے اگر کوئی آپ کے حدیث میں استوی  
 علی العرش کی معنی بیٹھا عرش پر کرے تو فرماے کہ اس حدیث میں کان  
 رَبَّنَا قَبْلَ أَنْ يَخْلُقَ خَلْقَهُ قَالَ كَانَ فِي حَامٍ مَا شَدَّ هَوَاءُ  
 وَمَا فَوْقَهُ هَوَاءٌ وَخَلَقَ عَرَّاشًا كَالْمَاءِ (الترمذی) کا مفہوم  
 صحیح کیسے حامل ہوگا کیونکہ قبل از خلق عرش کے تو حق سبحانہ تعالیٰ عمار  
 میں تھا اور بقول آپ کے بعد از خلق کے عرش پر ہو گیا تو اہل ان کے مکان

کہاں باقی رہا پس ایسے استوار کے ثبوت سے تو ذات قدیم میں تغیر و تبدل راہ  
 پاؤ گے **وَرَبَّنَا اَلرَّحْمٰنُ الْمُسْتَعٰی** **مَجِبٌ لَّكَ اَنْ تَصِفُوْنَ**

اب رہا روز استوار کی قید اس میں بھی ایک عجیب سر ہے اگر کوئی سمجھے تفصیل  
 اس اجمال کی یہ ہے کہ ابو ہریرہ سے مروی ہے کہ **اِسْتَوٰی کَوْفًا فَاَلْجَمْعَةُ**  
**فِي الْاُخْرِ السَّاعَةِ مِنَ الْبَهَائِرِ** اور مسلم نے روایت کی ہے کہ **خَلَقَ آدَمَ**  
**بَعْدَ الْعَصْرِ يَوْمَ الْجُمُعَةِ فِي الْاُخْرِ الْخَلْقِ** اور خلال نے روایت کی  
 ہے کہ **لَمَّا فَرَّخَ اللّٰهُ مِنْ جِلْدِهِ اِسْتَوٰی عَلٰی عَرْشِهِ** یعنی ان مختلف  
 روایتوں پر ایک سید ہی نظر ڈالنے سے ثابت ہوتا ہے کہ بعد تکمیل خلق  
 کے استوار علی العرش حاصل ہوا۔ اور مسلم کی روایت سے ثابت ہے کہ  
 آدم علی نبینا وعلیہ السلام کا خلق سب کے آخر بعد عصر یوم جمعہ کے ہوا اور  
 ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ نے کہا ہے کہ حق سبحانہ تعالیٰ کا **اِسْتَوٰی عَلٰی الْعَرْشِ**  
 بھی بعد آخر ساعت روز جمعہ کے ہوا ہے یعنی خلق آدم کے ساتھ **اِسْتَوٰی**  
**عَلٰی الْعَرْشِ** حاصل ہو گیا حالانکہ آیات سابقہ سے ثابت ہوتا ہے کہ بعد  
 خلق سبع سموات وارض کے **اِسْتَوٰی عَلٰی الْعَرْشِ** ہوا ہے پس جب  
 توفیق یہ ہے کہ عالم کبیر میں یہ **اِسْتَوٰی عَلٰی الْعَرْشِ** اور وقت کامل  
 ہوا جبکہ عالم صغیر میں قالب آدم کی تسویت حاصل ہوئی جس کے نسبت  
 یہ ارشاد ہوا کہ **فَاِذَا اسْقٰیْتُمْ مِّنْ رَّوْحٍ یَّوْنُسَ فَاِذَا اسْقٰیْتُمْ مِّنْ رَّوْحٍ یَّوْنُسَ** یعنی جیسے کہ بعد  
 تسویت قالب آدم کے وہ قابل نفخ روح الہی ہوا اسی طرح بعد تسویت سبع  
 سموات وارض کے عرش بھی قابل استوار رہے یا مغل تدبیر رب ٹھہرا اور

جیسے کہ قالب آدم کا تکمیل پایا تو قابل قبول روح ہوا یعنی یہ تسویت قالب آدم میں بعد خلق اطوار متواترہ کے حاصل ہوئی تھی اور سیطرہ بعد تکمیل تخلیق ارض و سموات و مابینہما کے رب و رحمن کا استوار بھی عرش پر حاصل ہوا پس جس طرح قالب آدم کا اول بنا اور بعد کو اسمین تسویت کی صفت پیدا ہوئے ہی قابل نفع و قبول روح ہوا اور سیطرہ خلق عرش کا بھی اول ہوا۔ مگر صفت استوار کی اوس میں بعد تخلیق عالم کے حاصل ہونیکے ساتھ ہی رب و رحمن کا استوار عرش پر حاصل ہو گیا جس سے عرش محل تدبیر و قبول احکام الہی ہوا بلکہ رب و رحمن کے اس استوار کا کمال بعد تسویت قالب یعنی خلق آدم کے ساتھ ہوا ہے سمجھو کہ یہ ایک دقیق سر ہے۔

یہ بات یاد رہے کہ اگرچہ عرش میں اس صفت استوار کی قابلیت بالقوہ تھی مگر بعد تخلیق ارض و سما و غیرہ ہمارے وہ بالقوہ نسبت رب و رحمن کے ساتھ با ثبات ہو گئی پس بعد تکمیل خلق کے حق سبحانہ تعالیٰ کے ساتھ عرش کو اس نسبت خاصہ کے حاصل ہونے سے اوسکی ذات مطلق میں کسی طرح کا تغیر و تبدل راہ نہیں پاسکتا کیونکہ اوسکی شان الان کماکان ہے۔

یہ بات بھی سمجھنے کے قابل ہے کہ بعد تسویت قالب آدم کے نفع روح الہی سے حق سبحانہ تعالیٰ کے نسبت جیسے کہ صورت ظاہری نفع کی صحیح نہیں ہو سکتی اسی طرح استوی علی العرش کے نسبت بھی صورت استوار کی نسبت نہ ہوگی اور نہ صورت عرش کی واقعی ہو سکتی ہے کیونکہ اگر عرش کی ظاہری تختی تخت کے لئے جادین تو ظاہر ہے کہ رحمن کا عرش مثل تخت کے مربع یا

یاستطیل چار پایوں کا نہیں ہے اور نہ کسی بیٹیت مخصوصہ کے ساتھ بمعنی متعارف صورت و شکل میں مناسبت ظاہری رکھتا ہے الا کسی اور مناسبت معنوی کے اعتبار سے محل استوار رحمن کو عرش کہیں تو بجا ہے جبکہ عرش رحمن کے نسبت تخت کی بہ ظاہری صورت صادق نہیں آسکتی تو پھر اس کے استوار کے بہ ظاہری معنی بیٹنے یا ٹہرنے کی جو تخت ظاہری کے ملایم حال ہیں کیونکہ ماضی اسکین کے قنامل و تدبیرا۔

قال۔ چوتھی حدیث وَنَحْكَ اَنْدَرِي مَا لَلَّهِ اَنْ عَمَرَ شَعْدُ عَلٰى سَمَوَاتٍ لَهَا كَذَا اَوْ قَالَ بِاصَابِعِهِ مِثْلَ الْقُبَّةِ وَانَّهُ لَيَا طَبَّ بِهٖ اَطْيَبُ الرَّحْلِ بِالزَّائِكِ سَرَقَا هُ الْوَدَّ اَوْ اَدَّ اَفْسُوسَ نَحْبُو تُو جَانَتَا هُ كَوْنُ هُ اللہ بیشک عرش اور اسکا آسمانوں پر یوں ہے اور تباہیا انگلیوں سے مانند ہے کے اور وہ چرچاتا ہے اس سے مانند چرچانے پالانکے سواری سے اس سے معلوم ہوا کہ عرش محیط ہے سب آسمانوں کو اور خدا اور پر عرش کے ہر بہ حدیث گویا تفسیر ہے آیات استوار کی۔

اقول۔ اس حدیث میں استوار کا ذکر ہی نہیں ہے اور نہ یہ بیان بطور اس کے تفسیر کے واقع ہوا ہے بلکہ آنحضرت کی یہ تہنیم کے الفاظ اور طرز بیان آپ کا دلالت کر رہے ہیں اصل مقصود اس سے سمادات پر عرش کی احاطت کے ساتھ عرش پر اللہ جل شانہ کا غلبہ اور عرش کی مجبوری کی حالت کا ایک تشبیہ کی صورت میں بیان کرنا تھا کیونکہ غالب کا اپنے مغلوب پر غلبہ کرنا بعینہ اس پر حاوی ہونا ہے اور یہی تمثیل سوا کی ہے کیونکہ راکب کو اپنی مرکوب پر غلبہ حاصل ہے۔

یہ خوب یاد رہے کہ اس قسم کی تشبیہ میں بالکل دیگر مثالیت کلی کی ضرورت نہیں ہوتی بلکہ ایک معنوی وجہ مشابہت کے اشتراک سے پیشکش صحیح ہو جاتی ہے جیسے کہ اپنے علم کی حقیقت معنویہ کو دودھ کی صورت مرئیہ میں دیکھا اور حقیقت یابیہ کو مٹی کی صورت مرئیہ میں آئینہ کی صورت میں دیکھا اور حقیقت یابیہ اور اس کا علم نہایت عظیم ہے کیونکہ کَلَامُكَ نَافِعٌ لِّمَا يَكُونُ إِلَّا اللَّهُ وَالرَّاسُخُونَ فِي الْعِلْمِ بَادِعُونَ اس کے اگر کوئی ان دقیق اسرار سے قطع نظر کرے معنی ظاہر کے ہی لینے پر اصرار کرے اور حق سبحانہ تعالیٰ و تقدس کی استواء عرش پریشل اس ہوا کے سمجھے جسے رائون کی دباوٹ اور جسم کی ثقالت کی وجہ سے پالان چرچا تا ہے گو یہ تمام امور بے کیف ہی کیونکہ نہ ہوں مگر عرش میں بھی اسی بے کیفی کے ساتھ حق سبحانہ تعالیٰ کی سواری کے لئے کسی مقام خاص کا ہونا ثابت ہو جاوے گا تو اس کے یہ معنی ہوئے کہ حق سبحانہ تعالیٰ و تقدس کی نشست کا مقام بھی عرش پریشل اس پشت مرکب کے جہان پالان ہے خواہ ہو جانے سے باقی تمامی حصہ عرش کا استوار رحمن سے خالی رہ جاوے گا۔

یا اگر کسی تاویل کے ذریعہ سے تمام عرش کو رحمن کے ٹھہرنیکی جگہ ٹھہرا دین تو ارض و سموات پر اس ذات مطلق کی احاطت تسکّل کر دی کے ہوگی کیونکہ عرش محیط ہے ارض و سموات پر پس اس صورت میں جہت فوق کی قید باطل ہو جاوے گی کیونکہ ارض مثل مرکز کے ہے اور عرش مانند دائرہ کے اور یہ محیط ہے تو ظاہر ہے کہ تحت و فوق وغیرہ جملہ جہات پر عرش کی احاطت لازم ہے تَعَالَى اللَّهُ عَنِ ذَٰلِكَ عُلُوًّا عَظِيمًا یہ تمام خرابیاں شاخیں نکالنے اور لاطائل تاویلات کو نیکے

تلاج بین۔

**قال۔** ساتویں حدیث بکریوں کی ہے جن پر عرش رکھا ہے اس میں بعد گنتی آسمانوں اور اوسکی مسافت کے یوں فرمایا اَنْتُمْ اللّٰهُ فَوْقَ ذٰلِكَ رَوَاهُ التِّرْمِذِيُّ وَابُو دَاوُدَ۔ پھر خدا اور پراس کے بیٹے عرش کے جو ساتویں آسمان کے اوپر ہے اس میں بھی کمال حد احت ہے جہت فوق و استوار کی جسکو ہر جاہل عالم دیہاتی شہری لڑکا بوڑھا موافق مخالف بے تکلف سمجھتا ہے۔

**اقول۔** اس حدیث سے استوار ثابت نہیں ہوتا البتہ اللہ جل شانہ کا فوق عرش ہونا تو متحقق ہوتا ہے مگر حدیث کے لفظ فوق کے ساتھ جہت کی تمیز کی کی تراش ہے جسکو بدعت کہئے یا اور کچھ نام رکھئے اگر لفظ فوق کا استوار علی العرش پر قرینہ ہو تو فوق عبادہ میں بھی استوار علی العباد لازم آجائے یا لوج محفوظ کے فوق عرش ہوئے لوج محفوظ کا استوار بھی عرش پر ضروری خیال کیا جائے حالانکہ صحیح نہیں ہے لہذا اَللّٰهُ عَلَی الْعَرْشِ اَسْلَوْنَ اَوْ رُئِمَ اللّٰهُ فَوْقَ ذٰلِكَ اِنْ دُوْنُوْنَ جُلُوْكَ مَفْهُوم سہرگز ایک نہیں ہو سکتا اول اسکو خوب سمجھ لو۔

اس حدیث میں سجانہ تعالیٰ کے نسبت لفظ فوق کے ایسے ظاہری معنی کے لینے پر زور دیا گیا ہے کہ جسکو سب جاہل و عامی بلکہ لڑکے اور بڑے بھی جتنی قوائے دماغی ضعیف اور قوائے مدگر کہ ٹیخت ہوتے ہیں سمجھ جادین لیتے اس عام فہم فوقیت کے ایسے معنی ہونگے کہ جو ایک چیز اوس کے سر کیے جہت سے اوپر ہوا اور جس کے درمیان بعد و فضل واقع ہو جیسے کہ اوپر تلے دو جموں کے درمیان واقع ہے۔

الحائل جبکہ ثم اللہ فوق ذلک کی عام فہم معنی یہہ لیجا دے کہ اللہ محبت  
 فوق عرش پر ہے تو پہر کوئی وجہ نہیں ہے کہ اسی ترمذی کی دوسری حدیث  
 میں جو اسی مفہوم کے قریب ہے اوس کے آخر بیان حلفی لو کہ آنہ کے علم دلائل  
 یحیل الی الارض السفلی لہبط علی اللہ کے بھی عام فہم ظاہری معنی  
 نہ لین اور کوئی سبب نہیں کہ اسی لفظ اللہ کو جو علم ذات ہے اور جو پہلے فوق عرش  
 بالذات لیا گیا تھا اب یہاں اسی لفظ اللہ سے صفت علم کی مراد لین اور نیز جبکہ  
 یہاں فوق کی معنی جہت سفارہ لئے گئے ہیں تو پہر کیا وجہ ہے کہ ید اللہ  
 فوق انہم کو متشابہ قرار دیا جاتا ہے اور حقیقت کو مجاز کے طرف پہر آجا  
 ہے یا مد اللہ سے مراد ید رسول ہے تو پہر مگر آئی فقد رأی الحش کی

تاویل کیوں کیجاتی ہے  
 جبکہ ثم اللہ فوق ذلک میں جہت بالا مراد لیگی ہے تو وہو الفاعل  
 فوق عبادہ میں بھی وہی جہت بالا مراد لینی ہوگی مگر نہیں بن پڑتی یہاں ہے  
 کہ یہاں عباد پر عرش کے فوقیت کی دلیل حق سبحانہ تعالیٰ کی فوقیت پر ہرگز صحیح نہیں  
 ہو سکتی۔ کیونکہ یوں تو عرش فوق ارض و سما و بحر و غیرہ بھی ہے تو پہر وجہ خصوصیت  
 عباد کی جاتی رہے گی والا عرش سے قطع نظر کر کے کسی دوسرے جگہ آسمان کے بحر  
 عباد کے اور پر جہت فوق حق سبحانہ تعالیٰ کو ٹھہرانا ہوگا دیا حق سبحانہ تعالیٰ کی فوقیت  
 ہر شے پر مانتی پڑیگی در صورت اول خصوصیت عرش کی جاتی رہیگی۔ در صورت  
 ثانی اسکی عمومیت ثابت ہو جاوے گی لیکن اس صورت میں بھی فوقیت کر وہی  
 نہیں لئے جا سکیں گے جبکہ ہر عالم و جاہل سمجھ سکتا ہو کیونکہ اس آیت کریمہ ان اللہ

کہ ایک سچی آنکھ نے یہ سب مٹا دیا۔ ﴿فَمَا لَوْ كُنَّا عَايِنُ﴾ میں ایک چہرے کی  
کی فوقیت کی مراد کوئی جاہل بھی یہ نہیں سمجھتا کہ کبھی چہرے کے اور نہ جہت فوق ہے  
تو پھر کوئی عالم حق سبحانہ تعالیٰ کے نسبت ایسی فوقیت کو کیونکر قبول کرے گا جو بدیہ  
البطالان ہے

بوجود اس کے اگر اس بات کی مہٹ دہری ہے کہ یہاں فوقیت سے جہت مکانی  
ہی مراد ہے تو پھر اس عرش کی فوقیت سے عباد پر حق سبحانہ تعالیٰ کی فوقیت بھی تو صحیح  
نہیں ہو سکتی کیونکہ ترمذی کی اسی حدیث سے اصل سے عرش تک چار ہزار برس  
کی مسافت ثابت ہوتی ہے اور یہ قیاس معلوم کہ اونکی ضخامت کتنے سو برس کی راہ  
پس اس قدر بعید از قیاس بُعد کی فوقیت کو بندہ دن کی نسبت کرنا بعید از قیاس تاویل  
بعید ہے جسکو عقل سلیم کبھی تسلیم نہیں کر سکتی پس اسکو خوب سمجھو اور اس آیت کے  
شان نزول پر نظر غائر کر دو کہ مفسر الخ قرآن میں ہے کہ اصحابوں نے پوچھا کہ  
یا رسول اللہ خدا تعالیٰ سے کیونکر دعا مانگیں نزدیک ہے جو آہستہ مانگیں اور اس سے  
یاد دہ ہے جو پکار کر اسے یاد کریں تب یہ آیت اتری کہ ﴿وَإِذَا سَأَلَكَ عِبَادِي  
عَنِّي فَإِنِّي قَرِيبٌ﴾ اب کہاں کیا وہ فوق جہین دوری کا ہونا  
ضروری خیال کیا گیا تھا حالانکہ صحابہ رضی اللہ عنہم نے دو باتوں کو پوچھا تھا کہ آیا حق  
سبحانہ تعالیٰ ہم سے دور ہے یا نزدیک جس کے جواب میں یہی ارشاد ہوا کہ میں وہاں  
ہوں تو یہ اور کدور سمجھنا اس فرمان محکم کا انکار اور اس سے انحراف نہیں ہو سکتا  
قال تاویل والے جو بدیہی تفسیر ہیں اور حقیقت میں مطلقہ اگر اسکو نہ سمجھیں تو خدا  
در رسول کا کیا تصور۔

**اقول** شیعہ خود بینی ہے تنزیہ الہی پر کیونکہ یہ حق سبحانہ تعالیٰ و تقدس کی ذاتی صفت  
 اگرچہ اوس کے ساتھ تشبیہ بھی ثابت ہو مگر وہ بھی ایسی تشبیہ جو منافی تنزیہ نہ ہو کیونکہ تنزیہ  
 محض جب طرح حق سبحانہ تعالیٰ کی ذاتی صفت ہے اسی طرح تشبیہ محض مخلوق کی ذاتی کیفیت  
 ہے لہذا صفات تشبیہی کے سلب سے ذات مطلق میں کسی طرح کا نقصان لازم نہیں  
 آتا مثلاً قبل از خلق عالم کے استواء علی العرش کے حاصل نہ ہونے سے اوسکی نزاہت  
 ذاتی میں کوئی نقصان راہ نہیں پاتا **إِنَّ اللَّهَ كَفَىٰ عَنِ الْعَالَمِينَ** پس اس صورت میں  
 مستحق ہو گیا کہ درحقیقت مدعی تشبیہ بھی ایک اعتبار سے معطل ہے کیونکہ وہ ایسے  
 صفات کو جن سبحانہ تعالیٰ کے ذاتی سمجھتا ہے کہ جن کے سلب سے ذات مطلق معطل  
 ہو جاتی ہو مثلاً قبل از خلق عرش و عالم کے صفت استواء کے حاصل نہ ہونے سے یا بعد  
 فناء عالم کے فوقیت عباد کی جاتی رہنے سے بموجب زعم مدعی تشبیہ کے تعطل لازم  
 آجاویگا **فَقُلِ اللَّهُ عَزَّ وَتَعَالَىٰ لَوْ كُنَّ حَاشَا وَكَلَامُهُ** تو بالکل نا سمجھی کی بات ہے بلکہ جن  
 لوگوں کو خدا کی معرفت سے کچھ بھی حصہ ملا ہے وہ ان تمام صفات تشبیہی کی تعبیر  
 ایسے معنوں کے ساتھ کرتے ہیں جن سے اوس ذات مقدس کی اصلی نزاہت میں  
 کچھ بھی نقصان راہ نہ پادے کیونکہ وہ بالیقین جانتے ہیں کہ وہ ذات اقدس جو  
 خالق اجسام ہے جمیع لوازمات جسمی سے بکلی مقدس اور منزہ محض ہے افسوس تم  
 کیون نہیں سمجھتے کہ ان صفات تشبیہ کے ساتھ ہم اوس ذات پاک کے یاد کرنے  
 پر مامور نہیں ہیں بلکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے تو یہ فرمایا ہے کہ میں  
**تَشْبِہَ اللَّهِ شَيْءًا** اَوْطَنَ أَنَّ اللَّهَ شَبَّهَ شَيْءًا فَلَوْ مَنِ الشَّيْءَ لَكِنِّ (ابو نعیم) عن ابن عباس  
 یعنی صفات مخلوق کو صفات اللہ کے مشابہ جاننا یا صفات اللہ کو صفات مخلوق کے

مشابہ سمجھنا شرک ہے کیونکہ کلامِ مثل کلام کے ساتھ کلامِ شبہ کلام بھی وارد ہے نہجائز  
 اس کے اس تشبیہ کی نفی کرنا محکم حکم نہیں حکمِ مثلیہ نئی لازم ہے اور اسکی تنزیہ  
 کرنا ہمہ واجب ہے جیسے حق سبحانہ تعالیٰ و تقدس ارشاد فرماتا ہے کہ سُبْحٰنَ سَمِیْعٍ  
 رَیِّکَ اَلَا تُحِکِّمُ سَمِیْعٍ سُبْحٰنَکَ بَکْرٌ وَ عَشِیًّا اَمِیْعٍ وَ سَبِّحْہُ لَیْلًا طَوِیْلًا اَمِیْعٍ ۲۰ کَسْبُحْہُ  
 وَ اَدْبَارَ الْجُجُورِ ۲۱ ع ۲۰ اگرچہ ہم اپنے تمام اوقات صبح و شام کو حق سبحانہ تعالیٰ و تقدس  
 کی پاکی بیان کرنے میں صرف کریں لیکن باوصف اس کے جن صفات سے کہ ہم سبکی  
 تسبیح کریں وہ ذاتِ مطلق اس ہمارے تسبیح و تنزیہ سے بھی مقدس و متعالی ہے  
 کما قال اللہ تعالیٰ - سُبْحٰنَہُ وَ تَعَالٰی عَمَّا یَصِفُوْنَ -

یہاں اس بات کو خوب ذہن نشین کر لینا چاہئے کہ اگرچہ محض منزهہ میں بھی ناقص ہیں کیونکہ  
 یہ بھی اوس ذاتِ مطلق کے لئے ایک طرح کی قید و تعطل ہے مگر مشبہین محض سے تو بہتر  
 ہیں کیونکہ تنزیہ حق سبحانہ تعالیٰ کی ذاتی صفت ہے مگر چونکہ حق سبحانہ تعالیٰ نے اپنی  
 ذاتِ پاک کو بعض صفاتِ تشبیہ کے ساتھ بھی متصف فرمایا ہے لہذا مذہبِ اہل حق کا  
 یہ ہے کہ اوسکی تشبیہ کرے عینِ تنزیہ میں اور تنزیہ کرے عینِ تشبیہ میں یعنی ہر دو  
 صفات ایک دوسرے کے منافی نہ ہوں چنانچہ شیخ الکرمی الدین عزلی قدس سرہ فرماتا  
 ہیں فَإِنْ قُلْتَ بِالتَّنْزِیْهِ کُنْتَ مُقِیْدًا ۱۰ وَإِنْ قُلْتَ بِالتَّشْبِیْهِ کُنْتَ مُجَدِّدًا  
 یعنی اگر تو کہے کہ تنزیہ محض تو ہے تو ذاتِ حق کا مقید کر دیا لایا اگر کہے تو تشبیہ محض تو ہے  
 تو ذاتِ مطلق کو حد کر دیا لایا وَإِنْ قُلْتَ بِکُلِّمَا مِیْن کُنْتَ مُسَدِّدًا ۱۱ وَ کُنْتَ اَمَّا فِی الْمَعَادِیْنِ  
 سَیِّدًا یعنی اگر قائل ہوا تو تنزیہ فی التشبیہ کا تو ہو گا امام وسیع معارف الہیہ میں -  
 قَالَ فِیْضُ سَیُّوْمِ بَیَانِ مِیْنِ اقْوَالِ اہلِ عِلْمِ کہ جن سے استوار خدا کا عرش پر ثابت ہوتا ہے

اگرچہ بعد بیان خدا و رسول کے حاجت بیان اقوال کی نہیں لیکن واسطے تسلی خاطر  
اصل تقلید کے بعض روایات مستبرہ لکھے جاتے ہیں۔

**اقول**۔ اگرچہ بعد بیان خدا و رسول کے ثبوت استواء علی العرش کے نسبت بیان  
اقوال اصل علم کی کچھ بھی حاجت نہیں البتہ استواء کی معنی کے نسبت کوئی ایسی حد  
یا اثر صحیح مونا چاہئے جس سے ذات مطلق کا عرش پر بحبت فوق کے بیٹھنا یا ٹھہرنا ثابت  
ہو جاوے تاکہ مشہدین غیر مقلدین کی تسلی خاطر ہو سکے مگر واللہ المستعان حکمے کا  
تکھیفون انشاء اللہ تعالیٰ قیامت تک یہہ بجا ہوں اور انکی پوری ہو کر اس سے انکی  
تسلی خاطر حاصل ہو سکیگی اور جبکہ اسکی اصل قرآن و حدیث سے ہی ثابت نہ ہو سکے  
تو پھر بعض اقوال سے گو کہ کچھ ثابت ہو سکے تو وہ بادرشت ہے ہم یقین کرتے ہیں  
کہ جو ذی علم ہوگا اسکا قول کبھی خلاف قول خدا و رسول کے نہوگا انشاء اللہ تعالیٰ۔  
**قال**۔ قول اول امام ابو حنیفہ رحمۃ اللہ علیہ نے وصیت میں فرمایا ہم اقرار کرتے ہیں  
اس بات کا کہ اللہ تعالیٰ عرش پر ستوی ہے بے اس کے کہ اسکو حاجت و ٹھہراؤ ہو اس قس  
سے خفیہ رجحان تمام ہے۔

**اقول** الحمد للہ دیکھئے یہ علم کا کلام ایسا ہوتا ہے اصل عبارت اسکی وصیت میں یہ ہے  
کہ نَقَرْنَا بِأَنَّ اللَّهَ تَعَالَى عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى مِنْ خَيْرِ مَا يَكُونُ لَدُنْ حَاجَةِ إِلَيْهِ وَاسْتِقْرَارِ  
عَلَيْهِ وَهُوَ كَيْفَ أَنْفِطَ لِلْعَرْشِ وَخَيْرُ الْعَرْشِ فَلَيْكَ أَنْ تَجْعَلَ مَا قَدَرْتَ عَلَى إِيجَادِ الْكَافِرِ  
وَتَكْذِيبِهِ وَكَالْخَلْقِ وَكَوْصَاةٍ تَجْعَلُهَا إِلَى الْجُلُوسِ وَالْقِيَامِ قَبْلَ خَلْقِ الْعَرْشِ إِنْ كَانَ  
اللَّهُ تَعَالَى مِنْهَا عَزَّ وَكَلَّ عَلَوًا كَبِيرًا يَغْنَى اقرار کرتے ہیں ہم اس بات کا کہ استواء  
کیا ہے اللہ تعالیٰ نے عرش پر بغیر اس کے کہ حاجت ہو اسکو عرش کی اور ٹھہرنکی اور پھر

وہی ہے حافظ عرش وغیر عرش کا پس اگر ہوتا وہ محتاج تو نہیں تھا اور ہوتا ایسا عالم اور کسی تدبیر پر ناسخ مخلوق کے اور اگر ہوتا محتاج بیٹھنے یا ٹھہرنے کا تو قبل پیدائش عرش کے کہاں تھا اللہ تعالیٰ پاک ہے ان باتوں سے برتر و بڑا ہے انتہا۔

یہاں آپ نے عکس العرش استوی کے جملہ کو اپنے حالت پر رکھا اور کوئی معنی استواء کی بیان نہیں کئے۔ بلکہ اپنے استوار سے نہ صرف اون اوصاف ٹھراؤ و حاجت وغیرہ کی نفی کی بلکہ ٹھراؤ کے مفہوم سے جو جلوس یعنی بیٹھنا ہے بالتصریح حق سبحانہ و تقدس کی تمثیل فرمائی ہے پس بے شک یہ قول آپ کا جو دراصل وصیت ہے تمام حنفیہ کے طرف سے اون لوگوں کے لئے حجت الزامی ہے جنہوں نے استوار کی معنی قرار و جلوس کے لئے ہیں۔

**قال**۔ قول دوم امام مالک نے کہا استوار معلوم ہے اور کیفیت نامعلوم اور ایسا اوسہ واجب اور سوال اسکی کیفیت سے بدعت اس قول سے مالکیہ رجحان تام ہے **اقول** بے شک استوار کا لفظ معلوم ہے کیونکہ کلام عرب میں مختلف اور متعدد معنوں پر آیا ہے بلکہ امام حجت الاسلام نے احجام میں فرمایا ہے کہ استوار علی العرش کا مفہوم لغتاً منحصر نہیں ہے فقط لہذا کیفیت اسکی مجہول ہے کیونکہ اون مختلف معنوں سے حق سبحانہ تعالیٰ و تقدس کی شان میں کون سے معنی مراد ہیں سو وہ مخصوص نہیں ہے (یاد رہے کہ جن معنی لغوی میں خود تکلف ہی اسکی کیفیت کی عدم معلومیت بعینہ آئے) معنی کی مجہولیت ہی حیانہ امام حجتہ الاسلام نے احجام میں کہا ہے کہ امام مالک رحمہ کے کیفیت مجہول کہنے کا یہ مطلب ہے کہ استوا سے جو مراد ہے اسکی تفصیل نہیں معلوم اور کہا قرآنی مالکی نے والکلیف غیر معقول کی بیہ معنی ہے کہ تحقیق ذات اللہ تعالیٰ کی نہیں

وصف کی جاتی اوس چیز کے ساتھ جس سے وصف کرتے ہیں عرب کیفیت کو اور وہ احوال بدلنے والے ہیں اور صورت حسیہ جیسے کہ چارنا نو موٹا وغیرہ ہے پس نہیں ہی جاتی یہ بات حق میں حق سبحانہ تعالیٰ کے بسبب محال ہونے باعتبار ربوبیت کے فقط لہذا صرف استوار پر ایمان لانا واجب ہے کیونکہ یہ لفظ منصوص ہے اور سوال کرنا اس کی معنی یا کیفیت سے بدعت ہے کیونکہ صحابہ نے آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم سے اس بارہ میں کوئی سوال نہیں فرمایا تھا اور نہ آپ نے اسکی کوئی معنی بتلائے ہیں پس امام مالک رحمۃ اللہ علیہ کے قول سے ثابت ہوتا ہے کہ استوار علی العرش کی معنی عرش پر بیٹھا یا تخت پر قرار کھڑا وغیرہ کے لینا یا استوی علی العرش سے حق سبحانہ تعالیٰ کے نسبت ثبوت جہت فوق کا استخراج کرنا بھی بدعت سیئہ کیونکہ جب اسکی معنی گال ہی بدعت ہو تو بغیر سوال کے اپنے طرف سے اسکا بیان کر دینا بدترین بدعت ہے بلکہ ایسی معنی کا لینا جو وہ لوازم بھی ہو تو ضلالت ہے پس اس سے تمام مالکیہ کے طرف سے اون لوگوں پر الزام محبت تمام ہے جو استوار کی معنی کے لینے میں بدترین تاویل کرتے ہیں جیسے کہ یہودیوں نے استوی علی العرش کی تاویل عرش پر سیدھا لیٹ جانے سے کی ہے پس بیٹھنے لیٹنے کی ایک ہی کیفیت ہے تبدیل حالت کے ساتھ۔

**قال**۔ قول سیوم طبرانی نے کہا شافعی رحمۃ اللہ علیہ قائل ہیں استوار کے اس قول سے شافعیہ پر حجت تمام ہے۔

**اقول**۔ اس میں کسکو کلام ہے اور منکر استوار کا کون ہے چنانچہ سراج الدین علی قصیدہ امالی میں کہتے ہیں کہ وَرَبُّ الْعَرْشِ قُوٌّ الْعَرْشِ لِحْنٌ + بَلَا وَصَفِ الْفَلْکِ اَصْبَالٌ ملا علی قاری اسکی شرح میں لکھتے ہیں کہ سئل الشافعی عن الاستوار فقال امنت

یہ ایک تشبیہ و صَدَقْتُ بِالْغَمَلِ الخ لہذا تمام شافعیہ کے طرف سے اون لوگوں پر الزام حجت تمام ہے جو مضمودہ لفظ استوار کو اپنی حالت پر نہ رکھ کر اسکی تاویل کے وسیعے ہوتے ہیں اور شبہہ دیتے ہیں۔

**قال**۔ قول چہارم امام احمد نے فرمایا ہم اقرار کرتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ عرش پر مستوی ہے جس طرح اوس نے کہا اس قول سے خالبہ پر حجت تمام ہے اور استقراء سے معلوم ہوا کہ اصحاب مذاہب اربعہ میں سب کا یہی مذہب ہے بالاتفاق وللہ الحمد ہرگز کسی سے انکار صفت استوار کا منقول نہیں اور کیفیت سب کے نزدیک مجہول ہے اور اس سے بدعت۔

**اقول** نہایت ٹھیک امام احمد کا مذہب یہی ہے کہ جس طرح حق سبحانہ تعالیٰ نے فرمایا ہے اسی شان سے استوار علی العرش کا اقرار کریں جس سے تمام خالبہ کے طرف سے الزامی حجت ہر اون کے لئے جو اس سے عدول کر کے چون و چرا کرنے لگے ہیں۔ پس اس استقراء سے معلوم ہوا کہ اصحاب مذاہب اربعہ کا بالاتفاق یہی مذہب ہے کہ استوار کا انکار نہ کریں اور اسکی معنی بیٹھنے یا ٹھرنے وغیرہ کی اپنے طرف سے نلیں اور نیز استوار سے اوس ذات مطلق کے نسبت قید و تحیز و جہت وغیرہ کا ثبوت نہ نکالیں کیونکہ یہ تمام امور علما و محدث کے باعث ضلالت بھی ہیں۔ وللہ الحمد۔

**قال**۔ قول نجم امام ابو الحسن اشعری نے کتاب اختلاف المضلین میں لکھا ہے اگر کوئی کہے تم کیا کہتے ہو استوار میں تو ہم کہیں گے کہ بے شک اللہ مستوی ہے عرش پر جس طرح فرمایا الرحمن نے قرار یکڑا تخت پر انتہی۔

**اقول**۔ امام ابو الحسن اشعری نے بیشک حق کہا کہ اللہ مستوی ہے عرش پر جس طرح

فرمایا اور بعینہ فعلی امام احمد کا بھی تھا جو اس کے اوپر گزر چکا لیکن اس کے بعد کا یہ جگہ کہ (رحمن نے قرار پکڑا تخت پر) امام موصوف کا نہیں معلوم ہوتا کیونکہ باب ششم کے قول چہارم میں شاہ ولی اللہ صاحب سے یہ ثابت کیا گیا ہے کہ شیخ ابوالحسن نے اپنی کتاب میں کہا ہے کہ میں مذہب امام احمد پر ہوں اور قول امام احمد کا یہی ہے کہ اللہ تعالیٰ عرش پر مستوی ہے جس طرح اوس نے کہا تو پھر اس صورت میں (رحمن نے قرار پکڑا تخت پر) کے معنی امام ابوالحسن کے طرف منسوب کئے جا دیں تو اذکار امام احمد کے مذہب پر ہونیکا اقرار باطل ہو جاتا ہے۔ ہاں خوب یاد آیا معلوم ہوتا ہے کہ امام موصوف نے یہ لکھا ہوگا کہ بیشک اللہ مستوی ہے عرش پر جس طرح فرمایا **اَللّٰهُ عَلَی الْعَرْشِ اَسْتَوٰی** لیکن مترجم صاحب نے اپنی عادت و عقیدت کے موافق اس کا ترجمہ۔ (رحمن نے قرار پکڑا تخت پر) کے ساتھ کیا ہے اگر اصل کتاب امام صاحب کی ہمارے پاس ہوتی تو یہی ہمارا قیاس بالضرور صحیح نکلتا انشاء اللہ تعالیٰ کیونکہ ابوالحسن اشعری علم کلام و عقاید کے امام تھے جسکے ذریعہ سے انہوں نے معتزلہ اور مشبہہ و مجسّمہ وغیرہ اصحاب زندقہ کی عقاید باطلہ کا یوراپورا استیصال فرمایا ہے۔ دو کلیوں جاتے ہو۔ اس مختصر طریقہ بیان ہی میں آپ کے غور کرو کہ جس میں دونوں فرقوں مخالف کا رد موجود ہے اگر کوئی سمجھے مثلاً آپکا یہ کہنا کہ بیشک اللہ مستوی ہے عرش پر اس سے تردید ہوئی معتزلہ و مجسّمیہ کی جو استوار کانکار و تاویل کرتے ہیں جس طرح فرمایا **اَللّٰهُ عَلَی الْعَرْشِ اَسْتَوٰی** اس سے مردود ہو گیا قول مشبہہ و کرامیہ کا جنہوں نے قول الہی کو پہر کر تخت پر (رحمن کے بیٹھنے کی معنی لیتے ہیں اور اس میں شاخیں نکالتے ہیں) **قَالَ اَللّٰهُ فِی السَّمَاوَاتِ وَالْاَرْضِ خَبَّرًا عَنْ مُحَمَّدٍ رَضِيَ اللّٰهُ عَنْكَ**



**اقول**۔ استوی علی العرش کے نسبت تو زیادہ ثبوت کی ضرورت ہی نہیں کیونکہ یہ خود ثابت شدہ امر ہے البتہ گفتگو کے قابل تو اس کی یہ معنی ہیں کہ بالذات قائم ہے اپنے تخت پر کہاں تک صحیح ہے اور اس کی سند کیا ہے قرآن و حدیث و اثر صحیح تو اس امر میں بالکل سکت ہوا کہ کلام عرب میں استوار کی معنی اعتلا کے آئے ہیں جس طرح کہتے ہیں کہ ستوی ہوا میں لپیٹ جانور پر یا سطح مکان پر گویا اس درجہ کے رو سے استوار کے معنی سوار ہونے اور چڑھنے کے ہوتے ہیں جس کا یہ مطلب ہے کہ حق سبحانہ تعالیٰ کے نسبت بھی **استوی علی العرش** کی معنی عرش پر سوار ہونے یا چڑھنے کی یعنی چاہئے جس کا نتیجہ یہ نکلا کہ حق سبحانہ تعالیٰ بالذات عرش پر ہے اب بھد دیکھنا چاہئے کہ آیا کلام عرب میں استوار کے یہی دو معنی سوار ہونے یا چڑھنے یا بلند ہونیکے آئے ہیں۔ یا انکے سواے اور بھی کچھ معنی ہیں۔ در صورت ثانی ذات مطلق کے نسبت استوار کے دوسرے معانی بے کیف سے قطع نظر کہ کے اسے ایک دو معنی کے لینے پر (جنہیں کیفیت ہے) کو سنا قریب ہے جبکہ محاورہ عرب کے موافق تو حق سبحانہ تعالیٰ کے استوی کی یہ معنی ہوئے کہ۔ **سموا رموا۔ یا طرما یا بلن رموا۔** تخت پر جبکہ لئے مکان و تجیز و جہت لازمی ہے تو اب فرمائے کہ عرب کے اس شعر میں ملک عراق پر بشر کے استوار کے یہ کیا معنی ہوں گے **قَدْ اسْتَوَىٰ بِشَرِّكَ الْعِراقِ + مَلْعَبٍ یَّسْکِفُ وُدَّہُ وَصَرَاقِ ہَاں ملک عراق پر بشر کے استوار میں تو وہ معنی صحیح نہیں ہو سکتی جس طرح عرب کہتے ہیں کہ ستوی ہوا میں لپیٹ جانور پر اور نہ یہ معنی بنتے ہیں جیسے کہ کہتے ہیں کہ ستوی ہوا میں سطح مکان پر اور نہ یہ مطلب درست ہوتا ہے کہ جیسے کہتے ہیں کہ ستوی ہوا آفتاب سیر**

سر پر (باعتبار علو مکانی کے) کیونکہ اس عراق کو جانور کی سی بیٹھ نہیں ہے جس پر  
 بشر سوار ہو سکے اور نہ اس عراق کو مکان کی سی چہت ہے جس کے اوپر بیٹھ ہی  
 وغیرہ کسی ذریعہ سے چڑھ جائے اور نہ وہ بشر ملک عراق کے اوپر بھت فوقیت مکانی  
 کسی جابے میں بیٹھا ہوا ہے۔ درانحالیکہ ملک عراق پر ایک بشر کے استوار کی معنی  
 تو اس اعتقاد کے صحیح نہیں ہو سکتے جس کے علو میں تخیز و تقید بھت و فوقیت مکانی  
 ہو۔ تو پھر خالق جن و بشر کے استوار کے نسبت یہ سب لوازمات کیسے لازم ہو جائیں گے  
 سُبْحَانَ رَبِّكَ رَبِّ الْعَزَّاتِ عَمَّا يَصِفُونَ۔

در حالیکہ عرش برحق سبحانہ تعالیٰ و تقدس کے استوار کے ایسے ہی صاف معنی ہوتے  
 جیسے کہ پشت جانور پر سوار ہونیکے تھے تو پھر امام مالک رحمۃ اللہ علیہ نے کیفیتِ جبروت  
 کیوں کہتے اور السَّوَالُ عَنْهُ بَدْعٌ کہہ کر اس بیچارہ سائل کو اپنی مجلس سے  
 کیوں نکال دیتے۔

اس میں کچھ شک نہیں کہ حق سبحانہ تعالیٰ اپنی ذات سے عرش و غیر عرش پر فوق و عالی  
 ہے باعتبار علو ذاتی و فوقیت ربی کے نہ بمعنی علو و فوقیت مکانی۔ اور بلاشبہ  
 حق جل و عالی اپنی ذات سے جدا ہے مخلوق سے باعتبار تغایر ذاتی کے نہ بمعنی فصل  
 و بعد مکانی کے جسکی تصریح آئندہ آوے گی اور نیز ان ہر سہ آیات کا مفہوم جو بیانِ  
 ثبوت فوقیت حق جل شانہ کے لئے لائے گئے ہیں فصل ہمارم میں انہیں آیات  
 کے جن میں ہم بیان کریں گے انشاء اللہ تعالیٰ۔

وہ اصل قول علی بن مہدی طبری کا یہ ہے اَعْلَمُ اَنَّ اللَّهَ تَعَالٰی فِي السَّمٰوٰتِ فَتَكُنْ  
 شَيْءٌ مِّنْ شَيْءٍ عَمَّا شَاءَ بِمَعْنٰی اَنَّهٗ عَالٍ عَلَيْهِ وَمَعْنٰی اَلِهٖ سِتْوَاعٌ اَلَا عِتْلَاوُ الْخ

یعنی جان تو بیشک اللہ تعالیٰ آسمان پر فوق ہر چیز کے مستوی ہے اپنے عرش پر اس  
 معنی سے کہ عالی ہے اور پراس کے اور معنی استواء کی برتر ہو نیکی ہیں فقط پس اس  
 بیان سے خود بالیقین ثابت ہوتا ہے کہ علی بن مہدی طبری کا مطلب اس اعتلاء سے  
 علو مکانی نہیں ہے جیسے کہ امام بیہقی نے حال علیہ کی تشریح کیا فاعلموا ولا فاعلموا  
 ولا فاعلموا الخ سے کی ہے جو یہ منافی ہے اس معنی استواء کے جس میں ممکن و غیر  
 پایا جاتا ہے یا اس اعتلاء کے جس میں بہت مکانی ہوتا ہے پس اس صورت میں  
 مترجم صاحب نے جو اصل قول طبری مستوی سے عرش کا ترجمہ جو قدیم  
 اپنے تخت پر کیا ہے وہ غلط ہے جبکہ تصحیح خداوند کے اس دوسرے قول سے  
 مجبلی ہوتی ہے کہ قَالَ اَلَيْسَ لَكَ نَقْلًا مِّنْ اِلٰهِي الْطَّبَرِيِّ فَالْقَدِيمُ  
 سُبْحَانَهُ حَالِ عَلَى الْعَرِشِ وَلَا فَاَعْلَمُ وَلَا فَاَعْلَمُ وَلَا فَاَعْلَمُ وَمَا مِنْ عِلْمٍ  
 الخ یعنی امام بیہقی نے علی بن مہدی طبری کا قول نقلاً بیان کیا ہے کہ پس قدیم  
 سبحانہ عالی ہے عرش پر نہیں بیٹھا ہے اور نہیں کھڑا ہے اور نہیں لگا ہوا ہے  
 اور جدا ہے عرش سے الخ پس اس قول سے بھی ثابت ہوتا ہے کہ قول اول  
 میں طبری نے جو استواء سے مراد اعتلاء کی لی ہے اس سے علو ذاتی معنی مراد  
 سے نکلے علو مکانی تعالیٰ اللہ عن ذالک علواً کبیراً  
**قَالَ** - قول مفہم حافظ ابو بکر محمد بن حسین آجری کتاب السیر فی السنۃ کے باب  
 التحذیر من المحلویہ جس طرف اہل علم گئے ہیں - وہ یہی بات ہے کہ اللہ تعالیٰ عرش  
 پر ہے فوق سموات اور علم اس کا محیط ہے ہر چیز کو اس کی طرف بلند ہوتے ہیں  
 عمل اس قول سے بھی استواء و جہت فوق دونوں ثابت ہے -

**اقول** - ذات سے اللہ تعالیٰ کا عرش پر بجبت فوق سموات کے بطریق حصر ہونیکے وجہ سے اگر احاطت علمی کی تاویل کرنیکی ضرورت پیش آئی ہے تو یہ دو نون بے دلیل دعویٰ بدعت پر محمول ہونگے جیسے کہ امام شوکانی نے کہا ہے - یا اگر ان حلولیہ کے مقابل میں تحذیراً احاطت علمی کا بیان بلا قید و حصر جہت فوقیت عرش کے ہے تو یہ طرز مصلحت آمیز زیادہ قابل اعتراض نہوگا - کیونکہ یہ معنی اسکی مطلقیت ذاتی کے منافی نہیں ہے -

چنانچہ مولانا شاہ عبدالعزیز دہلوی نے تفسیر عزیزی میں زیر آیت کریمہ فَايْكُنْكَ اَمْ تُولَدْتَ فَقَدْ وَجَدَ اللّٰهُ فَرَمَا ہے کہ پس ہر جاکہ استادہ روئے خود را بسوسے او گردانید و بآومتوجہ شوید پس در نہان مکان است حضور خدا و قسرب زیرا کہ اوسبحانہ تعالیٰ جسم و جہانی نیست کہ بودن او در یک مکان از بودن او در مکان دیگر مانع شود و روحانی مقید ہم نیست کہ بسبب ضیق و تنگی حوصلہ او را توجہ از یکجہ بسمت دیگر مشغول کند بلکہ اِنَّ اللّٰهَ وَاسِعٌ یَّعْنِے تحقیق خداے تعالیٰ فراخ حوصلہ کہ فراخی ہیچ چیز را با فراخی او نسبت نیست زیرا کہ ہر چہ از جہانیا ت و روحانیا ت فراخی حسی یا معنوی دار و لا بہ فراخی او مقید است بنوعی از انواع تقید مثلاً شعاع آفتاب با وجود وسعت تمام مخروط ظل زمین کا رعمی کند و فراخی حوصلہ جسم تسل در کار کہ متعلق بملک الموت است پیش نمی رود و فراخی شیون او تعالیٰ محیط ہمہ فراخی با واقعہ ممکنہ است لالی نہایتہ اگر این نوعی فراخی اورا نمی توانید فہمید پس انتقد خود بالیقین می دانید کہ او تعالیٰ حکیم یعنی دانائے ہر نہان و آشکار است پس اگر در ہر جہا حضور او تعالیٰ معقول شمانی شود احاطہ علم او خود ہر چیز در ہر مکان معلوم شماست

و در قبول عبادت احاطہ علمی او تعالیٰ نیز کفایت می کند انتہی۔

**قال۔** قول مشہم حافظ ذہبی نے کہا جس پر ہم نے سارے ملکوں کے عالموں کو پایا کیا حجاز اور کیا عراق اور کیا شام اور کیا یمن یہ بات ہر اللہ اور پر عرش کے الگ اپنی مخلوق سے جس طرح کہا اوس نے بے کیف اور گہیر اوس پر چیز کو اپنے علم سے۔

**اقول۔** اللہ تعالیٰ کا فوق عرش ہونا اور حافظ ذہبی کا اس بات پر تمام علماء حجاز و عراق و شام و یمن کو پانا تو صحیح ہے کیونکہ یہ فوقیت عرش پر مخصوص ہے مگر اس سے اوس ذات مطلق کے لئے حد و جہت تو سرگزشت نہیں ہوتا بالفرض اس فوقیت سے حد و جہت مراد یوں ہے تو حافظ ذہبی کا وہ دعویٰ غلط ٹھہر گیا کیونکہ امام ابو حنیفہ و امام بیہقی و طحاوی و غزالی و رازی و بیضاوی و ابن ہمام شیخ ابراہیم الشاذلی و شیخ الاسلام ابن اللبان و امام سیوطی و امام نووی و شعرائی وغیرہ دوسرے علماء حنفیہ و شافعیہ و مالکیہ و حنابلہ وغیرہ حجتہ اقوال کو سمجھنے اس رسالہ میں ذکر کیا ہے سہوں کا اتفاق ہے اس بات پر کہ حق سبحانہ تعالیٰ کی ذات مطلق جہت فوق محدود و متخیز نہیں ہے بلکہ حافظ ذہبی کے دوسرے کلام سے بھی اسکی بڑائی ہے کہ **مَا قَالَ الذَّاهِبِيُّ فِي كِتَابِ مَسْئَلَةِ الْعُلُوِّ نَقْلًا عَنْ الْأَفَامِ ابْنِ الْحَسَنِ عَلِيِّ مَهْدِي الظَّاهِرِيِّ أَنَّ أَرْزَاقَ الْعِبَادِ لَمَّا كَانَتْ تَأْتِي مِنَ السَّمَاءِ جَزَارَاتٍ مَرْفُوعَاتٍ يَدِينَا إِلَى السَّمَاءِ عِنْدَ الدَّعَاءِ وَجَزَانُ أَنْ يُقَالَ أَحْمَلْنَا نَرْفَعُ إِلَى اللَّهِ لَمَّا كَانَتْ حَفْظَةُ الْأَعْمَالِ إِنَّمَا مَسَاكِينُهُمْ فِي السَّمَاءِ** یعنی یہاں دعا کے لئے آسمان کے طرف ہاتھ اٹھانے کی وجہ رزق عباد کا آسمان سے آنا اور آسمان کے جانب اعمال کے رفع کا سبب ملائکہ حاکمین

اعمال عباد کا آسمان میں ہونا بیان کیا ہے نہ کہ ذات مطلق کا بھت فوق مقید  
 فی السماء ہونا جیسا کہ شبہہ وحشیہ کا گمان ہے۔ قَالَ الذَّاهِبُ عَنْ عُمَرَ بْنِ  
 حُفَّانٍ اَلْمَلِكِ مَرْجِعُ كِتَابِهِ فِي اَدَابِ الْمُرِيدِيْنَ وَالتَّعَرُّفِ لِاَحْوَالِ الْعِبَادَةِ  
 فِي كِتَابٍ مَا يَنْجِي بِهِ الشَّيْطَانُ النَّاسِ مِنْ رَأْيِ الْوَيْسُوسِ وَاقَالَ الْوَحِيدُ  
 الثَّلَاثُ الَّذِي يَأْتِي بِهِ ثَلَاثُ مَبْنِيْنَ اِذَا هُمْ قَدْ نَعَوْا عَلَيْهِ وَارْتَضَوْا بِاللّٰهِ  
 فَالَّذِيْ وَتَوَلَّوْا ثُمَّ فِيْ اَسْمَاءِ الْخَنَانِ لِيُقْسِنَ عَلَيْهِمْ اُصُوْلَ التَّوْحِيْدِ وَذَكَرَ  
 كَلِمَةً صَوِيْلًا اِلَى اَنْ قَالَ فَهَذَا اَمْرٌ جَظُمَ مَا وُكِّدَ مِنْهُ فِي التَّوْحِيْدِ  
 بِالْمُتَشَكِّكَاتِ اَوْ فِي صِفَاتِ الرَّبِّ الْقَبِيْلِ وَالشَّيْبَةِ وَالْجَهْدِ لَهَا  
 وَالتَّقْطِيْلِ وَاَنْ يَدُ خَلْقٍ كَيْفَ مَقَالِيسِ حُضْمَةِ الرَّبِّ بِقَدْرِ قُوْلِهِمْ  
 فَهَلْ كَانُوا اِنْ قَالُوا وَتَبْضَعُ اَرْكَانُهُمْ اِنْ لَمْ يَكُنْ لَيْلُكَ اِلَّا الْعَالَمُ  
 وَتَحْفِظُ الْمَدِينَةَ لِلّٰهِ عَزَّ وَجَلَّ مِنْ جِبْتٍ اَخْرَجَ عَنْ نَفْسِهِ وَوَصَفَ  
 بِهِ نَفْسَهُ وَكَانَ وَصَفَ بِهِ رَسُوْلُهُ صَلَّيْ اللّٰهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ حَاصِلُ اسْمِ  
 كَا اَسْقِدَ بِحُكْمِ صِفَاتِ اِلٰهِي كِي مَعْنَى قِيَاسَاتِ عَقْلِي سَ اِيْسِي نَكْرِيْنَ جِسْمِي تَمِيْلُ  
 وَتَشْبِيْهَةٌ نَّازِمَةٌ اَوْ سَ اِدْرَاوْ سَكْرًا وِ سِيْ حَالَتِ بِرِيْ كَهِيْنَ جِيْسَ عَن سَجَانَةِ تَعَالٰی اَوْ سَكْرَ  
 رَسُوْلٍ سَ كِهَ اِيْسَ تَوْبِيْرُ سَ صَوْرَتِ مِيْنَ قَوْلِهِ تَعَالٰی اَللّٰهُمَّ عَلَيَّ الْعَرْشِ اَشْكُوْكَ  
 يَا حَارِثَ تَعَالٰى لَلّٰهُ قُوَّةٌ لِّكَ سَ حَافِظُ ذَهَبِيْ كَا يَمِيْنُ ثَابِتٌ نَهِيْنُ سَكْرًا  
 كَهَيِّ سَجَانَةِ تَعَالٰی بِالذَّاتِ بِجِبْتِ فَوْقَ عَلَيِّ الْعَرْشِ يَا فِى السَّمَاءِ مُقَيَّدٌ وَمُحَمَّدٌ وَذِيْهِ  
 كِيُوْنَكَ ذَاتِ مَطْلَنِ كَسَ لَئِيْ قِيْدِ جِبْتِ سَكَانِيْ كِيْ سَرَّاسِرُ تَمِيْلُ وَتَشْبِيْهَةٌ اُوْرِيْنُ  
 حَقِّ سَجَانَةِ تَعَالٰی نَ اِيْنِيْ ذَاتِ كَا حِدُوْ جِبْتِ كَسَ سَاتِيْمُ وَصَفِ تَمِيْنِ ثَرْمَا يَمِيْنُ

اور نہ ادب کے رسول نے ان اوصاف کے ساتھ اسکی تعریف کی ہے یعنی  
قرآن و حدیث سے حق سچا نہ تعالیٰ کے لئے جہت یا اس ذات مطلق کا حضور علیہ السلام  
یا فی السّماء ہرگز ثابت نہیں ہوا ہے اب رہا یہ امر کہ احاطت اسکی علمی ہوتے ذاتی  
اسمین اہل علم کی رائے مختلف ہے جسکا ذکر گذر چکا ہے شوکانی نے آیات صحت  
میں علم کے ساتھ تعمیر کر نیکو تاویل اور خلاف طریقہ مذہب سلف کہا ہے جسکا ذکر  
ہم آئندہ کریں گے شرح حکمت نبویہ میں ہے کہ نَعْقِدُ اِنَّهُ عَلَى الْعَرْشِ مُسْتَوٍ عَلِيْهِ  
اَسْتَوَا۟عَمَّا مَنَّا هَا عِنَ الْتَمَنُّ وَلَا اَسْتَقْنَا اِرَ وَاِنَّهُ فَوْقَ الْعَرْشِ وَقَعَ ذٰلِكَ  
هُوَ قَرِيبٌ مِّنْ كُلِّ مَوْجُوْدٍ وَهُوَ اقْرَبُ مِّنْ حَبْلٍ اَلْوَدِْدِ وَلَا  
يَمَآئِلُ فَرَادَ قَرَبُ الْاَجْسَامِ یعنی اعتقاد رکھتے ہیں ہم کہ استواء اس کا  
عرش پر ہے ایسا استواء جو پاک ہے مکان قبول کرنے اور قرار پکڑنے سے اور  
وہ فوق عرش کے ہے باوجود اس کے وہ قریب ہے ہر موجود سے اور وہ زیادہ  
قریب ہے رگ گردن سے اور نہیں شمیل رکھتا قرب اسکا جسموں کی قربت سزا ہے  
**قال**۔ قول ہم حافظ ابوالقاسم طبرانی نے کہا ہم اعتقاد رکھتے ہیں کہ اللہ اپنے  
عرش پر ہے جدا اپنے مخلوق سے اس جیسی بدن چہ زمین و آسمان و آبیہا ہے  
**اقول**۔ الحق جلہ اہل حق کا یہی عقیدہ ہے کہ اللہ اپنے عرش پر ہے جدا اپنے  
مخلوقات سے اگرچہ یہاں حافظ صاحب نے کوئی قید جہت و تخیر کی نہیں لگائی  
ہے مگر چونکہ اس قول کو یہاں لانے سے اسی امر کا استدلال مطلوب ہے۔  
حالانکہ یہ مطلب اس قول سے حاصل نہیں ہو سکتا لہذا اہل حق کی یہ تصریح ہے  
کہ ہم اعتقاد رکھتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ اپنے عرش پر مستوی ہے جیسے کہ اسکی نزاہت

ذاتی کے شایان ہے نہ بمعنی تجنیز و قید و جہت مکانی فوق کے اور نہ وہ جدا ہے اپنے خلق سے باعتبار تنایر ذاتین کے نہ بمعنی فصل و بُعد مکانی کے اگرچہ وہ فوق عرش کے جدا ہے مخلوق سے لیکن یہ فوقیت و جدائی مثل مخلوق کے نہیں ہے  
لَسْكَ مِثْلَهُ شَيْءٌ وَهُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ

قال۔ قول وہم امام ابن خزمیہ نے فرمایا جو کوئی اقرار کرے اس بات کا کہ اپنے عرش پر ہے اور پسا تون آسمانوں کے جدا ہے خلق سے وہ کافر ہے اس سے توبہ چاہیں اگر کرے فہا ورنہ اسکی گردن مارے انتہی۔

اقول اگر اس قول میں عدم اقرار سے اللہ تعالیٰ کے استوی علی العرش کا مراد ہے تو منکر نفس کا بیشک کافر ہے اور اپنے مخلوق سے جدا نہ ہونے سے مطلب حق سبحانہ تعالیٰ و تقدس کے ساتھ مخلوق کا اتصال مثل حلول و اتحاد کے تصور ہے جیسے کہ ملاحظہ کا عقیدہ ہے تو بھی کفر ہے والا اگر کوئی شخص حق سبحانہ تعالیٰ کے استوی علی العرش پر تو بلا کیف ایمان لاوے اور اسکی معنی اپنے طرف سے کچھ نہ لیں جیسا کہ سلف کا طریقہ بتایا ایسی کسی معنی کو قبول نہ کریں جو بلا کیف و مخالف تقدیس الہی ہوں۔ یا جن محنوں سے ذات مطلق کا حد و حصر لازم آتا ہو۔ یا بمعنی دوسرے آیات محکم کے مخالف ہوں اور اسے طرح حق سبحانہ تعالیٰ و تقدس کے فوق عرش و فوق عباد ہونیکو تو قبول کرے اور جہت متعارف سے بچے اور ایسے جہت مکانی کو حق سبحانہ تعالیٰ کے نسبت محال جانے جو فیما بین دو جسموں کے ہوتا ہے اور یہ اعتقاد رکھے کہ حق سبحانہ تعالیٰ اپنے مخلوقی صفات سے منزہ ہے اور حق تعالیٰ کی معیت و احاطت ذاتی اور علمی ہر دو کا عقیدہ بلا کیف رکھ جائے

قرآن میں نااطق ہے اور کہے کہ یہ معیت و قرب ذاتی و علمی مجہول کیفیت ہے بلکہ  
اوسکی معیت بندوں کے ساتھ اوسکی شان کبریائی کے لائق ہے تو کیا ایسا شخص  
بھی کافرو واجب القتل ہوگا یا مومن کامل لائق تعظیم۔ **بَيِّنُوا تَوَجُّهُوا**۔  
**قال**۔ قول یازدہم امام محمد بن موصول نے کہا کہ خدا نے قرآن میں خوب لکھ  
بیان کیا ہے کہ وہ فوق سموات ہے مستوی عرش پر۔

**اقول** اسمین کسکو کلام ہے کہ وہ عرش پر مستوی نہیں اور عرش فوق سموات  
نہیں یہ تو بیان مطلق ہے جیسے کہ قرآن و حدیث میں وارد ہو چکا ہے لیکن اس  
سے قید جہت و حضرات کا ثوابت نہیں ہوتا۔

**قال**۔ قول دوازدہم بغوی نے کہا اہل سنت کہتے ہیں کہ قائم ہونا عرش پر  
خدا کی بلا کیف واجب ہے آدمی پر ایمان لانا سات اوس کے اور سونے علم  
اوس کا اللہ کو۔

**اقول** بیشک اہل سنت یہ کہتے ہیں کہ مستوی ہونا عرش پر صفت خدا کی بلا  
کف ہے جس پر ایمان لانا واجب ہے اور اوسکی کیفیت کو اللہ پر سونپنا لازم ہے لیکن اس  
کہنے سے توجہت فوق میں حضرات مطلق کا ثوابت نہیں ہو سکتا یا در ہے کہ  
یہاں مترجم صاحب نے استوار کے معنی قائم ہونے سے کئے ہونگے ورنہ امام بغوی  
لفظ قائم کے ساتھ ایمان لانا واجب نہ کہتے وچہ اسکی ظاہر ہے کہ قائم علی العرش  
منصوص نہیں ہے بلکہ اگر لفظ قائم کے ساتھ ایمان لانا واجب ہے تو یہ قول  
الہی ہے کہ **وَهُوَ قَائِمٌ عَلَى كُلِّ نَفْسٍ**۔

**قال**۔ قول سیزدہم غنیۃ الطالبین میں ہے نہیں جائز خدا پر حدین مکر وہ فحور



اس قول میں اثبات ہے صفت استواء اور جہت فوق دونوں کا۔

**اقول**۔ امام فخر الدین رازی رحمۃ اللہ علیہ نے استواء کی معنی جو کچھ کہ پیچیدگی تھی اسکی تفسیر کبیر بن یون کی ہے کہ اِسْتَوٰی عَلَی الْعَرْشِ اُسے حَصَلَ لَدُنْكَ بَيْنَ الْخَلْقَاتِ عَلَی مَا شَاءَ وَاَرَادَ الْخَبَرُ بَادِرِ اس کے پچھلا قول امام صاحب کا فیصلہ ہے درمیان دو فریق مخالف کرامیہ و جہمیہ میں معتزلہ کے کیونکہ الرحمن علی العرش استوی سے ثابت کیا ہے صفت استواء اور الرحمن کے جس سے رد ہو گیا قول معتزلہ و جہمیہ کا جنہوں نے صفت استواء کا انکار کیا تھا اور لیکن کَمِثْلِ شَيْءٍ سے اوس کے نسبت ایسی معنی کی کہ نفی کی جو مشابہت معنی احیاء کے جس سے رد ہو گیا قول مشبہہ و کرامیہ کا جنہوں نے اسے ذات مطلق کے نسبت تجرید و قید جہت کا گمان کیا ہے پس اس قول میں محال رازی کے تو استواء ثابت ہوتا ہے مگر نفی کی گئی ہے تخصیص جہت فوق اور تجرید و مکان کی جیسے کہ آئے اربعین میں تصریح فرمایا ہے کہ ذَهَبَ سَوَادُ الْكَهْظِ مِنَ الْبَقْلَاءِ اِلَى اَنَّهُ تَعَالٰی فَنَزَّ فِي وَجْهِهِ عَنِ الْمَكَانِ وَالْحَاِزِ وَالْجِهَةِ وَقَالَ الْكِرَامِيَّةُ اِنَّهُ مُخْتَصٌّ بِجِهَةِ الْفَوْقِ يَسُرُّهُ كَثِيرٌ عَمَلٍ كَاِسْبَاتِ يَرْكَبُهَا كَمَا أَنَّ تَعَالٰی شَانَهُ اِنِّیْ ذَاتٌ مُّقَدَّسٌ مِّنْ مِّنْزَعٍ هُوَ مَكَانٌ حَزِیْرٌ وَجْهَتٌ سَیْ اَدْرُکُ اَمِیہ کہتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ خاص کیا گیا ہے جہت فوق کے ساتھ **قال**۔ قول شانزدہم امام غزالی رح نے احیاء العلوم اور کیمیائے سعادت اور اربعین فی اصول الدین میں لکھا ہے کہ نہ مستوی ہے عرش پر اور فوق عرش ہے بلکہ فوق ہر چیز کے جس طرح اوس نے کہا۔

**اقول**۔ یہاں تو امام صاحب نے اس قدر بیان پر اکتفا فرمایا ہے کہ وہ مستوی ہے عرش پر اور فوق ہے عرش کے کیونکہ انہیں الفاظ سے قرآن و حدیث میں بھی دائر ہے جس سے اس ذات مطلق کے نسبت قید جہت و تحیز مکان کچھ بھی ثابت نہیں ہو سکتا بلکہ کتاب العقاید میں تو امام صاحب نے ان تمام حدود کی نفی اس طرح فرمائی ہے کہ جس ان کے طرح کسی جگہ میں نہیں عرش پر ہے تو اس طرح ہے جس طرح اس نے آپ کہا ہے کہ نہ عرش کو چھوتا ہے اور نہ وہ اس پر چھو جگہ کپٹے ہو کر نہ اوسمیں حلول کئے ہوئے ہے اور نہ اور چیزوں کے طرح ایک جگہ سے دوسرے جگہ آتا اور جاتا ہے۔ عرش نے اس کو ادا ٹھایا نہیں ہے۔ بلکہ عرش اور عرش کے اٹھانے والوں کو اس کی لطف و قدرت نے اٹھایا ہے عرش اور آسمان اور نبی چیزیں ہیں وہ اون سب سے فوق ہیں اور اس فوقیت کے سبب سے وہ عرش کے نزدیک نہیں اور نہ وہ زمین سے دور ہے اور باوجود سب چیزوں سے فوق ہونیکے وہ ہر چیز کے نزدیک ہے اور اس کی بہت نزدیکی اس سے زیادہ ہے جو شاہد رک کی بندہ سے ہے انتہی۔ اور یہ باب دوم کے آٹھویں اہل میں فرمانے میں کہ اللہ تعالیٰ کسی مکان میں نہیں ہے اپنے عرش پر مستوی ہے لیکن وہ اس طرح ہے جس طرح آپ نے کہا ہے اور اپنے استوار ہے مراد لی ہے یعنی وہ اس کے کبریا کے خلاف نہیں اور نہ اوسمیں حادث و فنا کی علامت کو دخل ہے اور اس آیت میں بھی آسمان پر مستوی ہونے سے وہی معنی مقصود ہے لَمَّا سَلَوٰی عَلَی الْعَرْشِ وَهِيَ دُخَانٌ اور اللہ تعالیٰ کے ۴۱ نام پر ہونیکے جو معنی ہیں وہ صرف تہ و غلبہ کے رو سے ہو سکتے ہیں اور اس کو اس طرح سمجھا جائے جیسے کہ کسی شاعر نے کہا ہے

قَدْ اسْتَوَىٰ بِشَمَالِهِ الْعِرَاقُ، بِغَيْرِ سَكْفٍ وَدِيمٍ وَهَاقِ اِہْلِ حَتَّىٰ كَوَّاسِ تَاوِيلِ كِ  
 سوا کوئی چارہ نہیں (ثابت ہوا کہ یہ آیت استوار کی مشابہہ ہے) جیسا کہ اس آیت  
 کے تاویل سے نہیں وَهُوَ مَعَكُمْ اِیْمَاكُمْ نَزَمَ اسکی معنی یہ کہ میں کہ ساتھ ہونے  
 سے مطلب اسکا احاطہ اور علم ہے اور اسی طرح اے حضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم  
 کے اس ارشاد سے قدرت و قہر مراد لی ہے قُلْ اَلْمُؤْمِنُ بَيْنَ اَصْبَعَيْنِ مِنْ اَصْبَاحِ  
 اَلْمُؤْمِنِ اور اسی طرح اس حدیث کو بزرگی و تعظیم پر چل کیا ہے اَلْحَمْدُ لِلّٰہِ اَسْوَدُ  
 یَعْنِیْ اَللّٰہِ فِی اَرْضِہِ اِذَا نَہِیْنَ ظَاہِرِی الْفَاطِکِے موافق رہنے دیا جاوے اور  
 تاویل کیجاوے تو محال لازم آتا ہے اسی طرح اگر استوار سے ٹھہرنے اور جگہ پکڑنے کے  
 معنی لین تو یہ لازم آتا ہے کہ اللہ جسم ہے اور عرش سے لگا ہوا ہوگا چاہے  
 اس کے برابر ہو یا اس سے چھوٹا یا بڑا یہ محال ہے اور جس بات سے  
 لازم آتا ہے وہ بات بھی محال ہوتی ہے پس اللہ تعالیٰ اپنے عرش پر جسم کے طرح  
 ٹھہرا ہوا اور جگہ پکڑے ہوئے نہیں صرف قہر و غلبہ کے رو سے ہو سکتا ہے انتہی  
 اب بغور دیکھو اور خوب سمجھو کہ عقیدہ صحیحہ اہل سنت کا یہی ہے کہ باوجود ثبوت شبہہ  
 کے اسکی تنزیہ ثابت رہے لہذا امام صاحب نے باوصف ثبوت استوار و فوق  
 و قرب و معیت ذاتی کے ادن تمام ایسے معنوں سے جنکو ایک جاہل عامی دہائی  
 سمجھتا ہے ہر طرح کے حدود و کیفیت سے حق سبحانہ تعالیٰ و تقدس کی تنزیہ  
 فرمادی ہے پس آپ کے اس قدر وضاحت کے بعد بھی اگر استوار کی معنی ظاہری بیٹھنے  
 یا ٹھہرنے کیجاوین اور فوق سے جہت متعارف اور اولیجاوے اور معیت کی معنی حلول  
 و اتحاد سمجھی جاوین تو یہ محض دل کی بیماری ہے جو علاج پذیر نہیں۔

قال۔ قول مفہوم امام محمد بن عطاء نے کتاب تفسیر الذات والصفات میں کہا کہ واجب ہے مسلمانوں پر ایمان لانا ساتھ الرحمن علی العرش استوی کے۔

اقول۔ نہایت صحیح و درست کہا لیکن اس کہنے سے جہت فوق کی قید یا ٹہرنے و بیٹھنے کی معنی تو ثابت ہی نہیں ہو سکتے۔

قال۔ قول مجید ہم نام شوکانی نے تفسیر فتح القدیر میں لکھا ہے اس مسئلہ میں جو وہ قول بین الحق و اولی بصواب مذہب سلف کا ہے کہ خدا مستوی ہے عرش پر بلا کیفیت جس طرح او سکولایت ہے۔

اقول۔ الحق صفات باری کے نسبت یہی کہنا اولی ہے کہ وہ بلا کیفیت ہیں جس طرح او سکولایت ہے اور یہی طریقہ تفویض کا مذہب سلف تھا اور یہی راہ حزم و احتیاط کی اونکے بعد والوں کو اختیار کرنی چاہئے تھا مگر بعضوں نے کج راہی اختیار کی اور استواء و فوق کو ادسکی حالت پر چھوڑا بلکہ خود رائی سے ادسکو ایسے ظاہری معنی پر چل کیا جسکو ایک عامی جاہل دیہاتی بھی سمجھ جاسکے چنانچہ ایسا ہی ہوا کہ ان معنوں کو عوام حدود و کیف کے ساتھ اوس ذات مطلق و مقدس کے نسبت سمجھنے لگے پس اسکا تمام تر وزن گستاخوں کے سر پر ہے جنہوں نے اس بات میں نہایت بے باکانہ و دریدہ دہانی سے اکثر عوام الناس کے عقیدوں کو متزلزل کر دیا ہے اللہم وکلیت جعلناکما ضلکم۔

اے کاش یہ لوگ اس قدر تو سمجھتے کہ اگر ان صفات الہی کا مفہوم ایسا ہی صاف و سیدھا ہوتا جسکو ایک عام جاہل دیہاتی بھی سمجھ جاسکتا تھا تو پھر وہ خواص سلف کے اس نعت غلطی سے کیوں محروم رہتے اور اس بارہ میں سکوت اختیار کر کے

عموماً اسکی اشاعت میں کیوں دریغ فرماتے اور کس وجہ سے اس کے علم کو حوالہ نہ دیا کرتے  
اور سایل کو زبردستی کے ساتھ نفس سوال ہی کو بدعت ٹھہراتے۔ گویا انکا یہ دعوہ  
معاذ اللہ اصحاب سلف کو جاہل قرار دیتا ہے اور ایک عام دیہاتی سے بھی انکا تہ  
گہٹا دیتا ہے کیونکہ سلف والے اگر استوار کی بھی معنی سمجھتے ہوتے تو اُٹھنے یا بیٹھنے  
کی کچھ قوض و ربیان کر جاتے۔

**قَالَ**۔ قول نوزدہم امام شوکانی نے رسالہ صفات میں لکھا ہے استوار خدا کا  
عرش پر مصرح ہے بہت جگہ قرآن میں۔

**اقول** بیشک سات جگہ قرآن میں بالتصح لفظ استوار کا تو وارد ہو چکا ہے  
مگر کچھ فکر فرمائے کہ ایک جگہ بھی قرآن میں تصریحاً تو کیا اجمالاً بھی استوار کی کوئی  
معنی بیٹھنے، ٹھہرنے وغیرہ کہ نہیں آئے ہیں اور نہ امام شوکانی نے لکھے ہیں بلکہ  
استوار وغیرہ صفات تشابہ کی ایسی معنی کرنے سے منع کیا ہے جو شاہ صفات  
اجسام میں خیال نہ امام شوکانی نے رسالہ تحت فی الارشاد الی مذہب السلف میں  
لکھا ہے کہ اَمَّا الْكَلِمَةُ الثَّانِيَةُ لَيْسَ كَقَوْلِهِ شَيْءٌ فِيهَا اسْتِفَادَ نَفِي الْمَائِلَةِ  
فِي كُلِّ شَيْءٍ فَيَكْفُرُ بِهَذَا هِ الْآيَةِ فِي وَجْهِ الْجَسَمَةِ وَيُعَرِّفُ بِهِ الْكَلَامُ  
عِنْدَ وَصْفِهِ سُبْحَانَهُ بِالسَّمْعِ وَالْبَصَرِ وَعِنْدَ ذِكْرِ السَّمْعِ وَالْبَصَرِ وَالْيَدِ  
وَالْأَسْتِوَاءِ وَلِخَوَاطِرِكُمْ مَا اشْتَمَلَتْ عَلَيْهِ الْقُرْآنُ وَالسُّنَّةُ فَيَقْرَأُ  
بِذَلِكَ الْإِثْبَاتِ لِلْمَائِلَةِ الصِّفَاتِ لِأَعْلَى وَجْهِ الْمَائِلَةِ وَالْمُشَابَهَةِ لِلْخَلْقِ  
فَيَكْفُرُ بِهِ جَانِبِي الْأَقْرَاطِ وَالْمُقَرِّطِ وَهُمْ الْمَائِلَةُ فِي الْإِثْبَاتِ الْمَقْضِي  
إِلَى الْجَسَدِ وَالْمَائِلَةُ فِي النَفْسِ الْمَقْضِي إِلَى التَّعْطِيلِ فَيُخْرِجُ مِنْ بَيْنِ الْجَسَدِ

وَعُلُوِّ الظَّرْفَيْنِ حَقِيقَةُ مَذْهَبِ السَّلَفِ الصَّالِحِ وَهُوَ قَوْلُهُمْ بِإِثْبَاتِ  
مَا أَثْبَتَ لِنَفْسِهِ مِنَ الصِّفَاتِ عَلَى وَجْهِ لَا يَعْلَمُ إِلَّا هُوَ وَأَنَّهُ الْقَائِلُ لِنَفْسِهِ  
كَمِثْلِهِ شَيْءٌ وَهُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ بِعَيْنِ كَلِمَةٍ وَدَسَاوِهِ لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ  
ہے اوس سے مستفاد ہوتی ہے نفی ثالث کی ہر شی میں پس دفع ہوتی ہے اس آیت  
سے وجہ جسمیت کی اور معلوم ہوتا ہے اوس سے کلام بوقت وصف کرنے سبب نہ تھا  
کے ساتھ سمیع و بصیر کے اور وقت ذکر کرنے سمیع و بصیر و استوار وغیرہ صفات  
کے جسپر شامل ہے قرآن و سنت میں مقرر ہو گیا ساتھ اس بات کے واسطے  
ان صفات کے ثبوت ہے نہ بوجہ ثالث و مشابہت مخلوقات کے پس دوسرے  
اس سے دونوں جانب افراط و تفریط کے اور وہ سب بالغ ہے اثبات کرنے پر تیار  
کہ ہو بخدا تعالیٰ کو پس نکلی ان دونوں جانبوں میں سے اور علو و طر فین سے  
حقیقت مذہب سلف صالح کی اور وہ قول انکا یہ ہے کہ اثبات کرنا ان صفات  
کا جنکو ثابت کیا ہے اللہ نے اپنے نفس کے لئے اس طرح پر کہ نہیں جانتا اذکو  
مگر وہی اس واسطے کہ فرماتا ہے لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ وَهُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ  
**قال**۔ قول سہم شاہ ولی اللہ محدث دہلوی نے رسالہ عقاید میں لکھا ہے وہ فوق  
عرش ہے جس طرح وصف کیا ہے خدا نے ساتھ اوس کے اپنی ذات کا لیکن  
نہ بمعنی تخیز و جہت بلکہ نہیں جانتا کہ اس تفوق و استوار کی مگر اللہ اور جو راسخ  
ہیں علم میں جنکو یا خدا نے اپنے پاس سے علم انتہی اثبات جہت کا قول جہاں  
مدوح سے آگے آگیا بیان فقط استوار و فوق ثابت کرنا ہے۔  
**اقول**۔ شاہ صاحب کا قول ثبوت جہت میں آگے جہاں آگیا وہیں اوسکو دیکھیں

لیا با و گیا مگر بیان تو جناب مدوح نے جہت کی نفی صاف الفاظ میں فرمادی ہے اور  
معنی استوار سے بھی تحیز و مکان کا بخوبی استیصال کر دیا ہے اور ایسے تمام ظاہری  
معنوں کی بھی کامل تیغ کنی کر دی ہے جنکو ایک عامی جاہل دیہاتی سمجھ جاسکتا ہے  
چنانچہ آپ کی اصل عبارت عقاید کی یہ ہے کہ واو پاک است از حدوث و تجدید از  
جمع وجوہ نہ جوہر است و نہ عرض و نہ جسم و نہ در حیز است و نہ در جہت و اشارہ  
یعنی شود سوے او بہ اینجا و آنجا و صحیح معنی شود ہر وہ حرکت و انتقال و تبدل و  
ذات و صفات و نہ نادانی و دروغ و او بالائے عرش است چنانکہ تعریف  
کہ ذات خود را لکن نہ برادر مکانی و جانی بلکہ کسی بنی داند حقیقت این تفوق  
و استوار را مگر خودش و نچہ کاران در علم از کسانیکہ داد آنا خدا تعالیٰ از نزد خود  
علمی انتہی پس یہی ہے عقیدہ صحیحہ اہل سنت کا۔

**قال**۔ قول بست و یکم فرع ثابت من الاصل الثابت میں ہے حقتعالیٰ بذات  
خود فوق عرش است چنانچہ مذہب جمہور محدثین میں است انتہیٰ اور اقوال انبیا  
میں بہت سے اور مذہب جمہور صحابہ و تابعین و تبع تابعین اور ائمہ مجتہدین اور جمیع  
مقلدین مذاہب اربعہ اور سارے محدثین و مفسرین کا یہی ہے اگر کوئی چاہے  
کہ ایک حرف ادن سے خلاف اس کے نقل کر سکے کیا ذکر مان اور فرمتے گمراہ  
مثل جہمیہ و معتزلہ کہ منکر اس صفت کے ہیں سو وہ اہل سنت و جماعت میں  
داخل نہیں و باللہ التوفیق۔

**اقول**۔ البتہ قرآن و حدیث میں حق سبحانہ تعالیٰ کے فوق عرش ہونیکا ذکر  
وارد ہے مگر بذات خود کی قید جس سے مطلب ذات کا حصر ہے کتاب فرع ثابت

میں تو ہوگا مگر کتاب اللہ میں نہیں۔

یہ امر نہایت صحیح ہے کہ جس طرح صفات استوار و فوق کی تاویل مثل فرقہ کراچیہ و شبہہ و مجسمیہ کے ایسی ظاہری معنی کے ساتھ کرنا اور مراد لینا گمراہی ہے جس میں جہت و تخیز و نکاح و حد و قید و غیرہ لوازمات جسمی پائے جاتے ہیں اس طرح ان صفات استوار و فوق کا انکار کرنا بھی مثل فرقہ معتزلہ و مجسمیہ کے گمراہی ہے اور مذہب حق اہل سنت کا یہ ہے کہ استوار و فوق وغیرہ صفات الہی کو حق جانے جس طرح سے کہ اوس نے اپنا وصف کیا ہے اور اسکی تاویل اپنے طرف سے نہ کرے اور نہ کوئی معنی اسکی ایسی لے جس میں کیفیت جسمی پائی جاوے یا وہ معنی منافی بتنزیہ حق ہو بلکہ اوس کے مرادی معنی کے علم کو حالہ بخدا کرے پس یہی ہے مذہب جمہور صحابہ و تابعین و تبع تابعین و ائمہ مجتہدین و جمیع مقلدین مذاہب اربعہ اور سارے محدثین و مفسرین کا جسکا ثبوت کچھ تو گذر چکا اور کچھ آئندہ ہوگا باللہ التوفیق امام بیہقی نے کتاب اعتقاد میں لکھا ہے کہ ہمارے اصحاب متقدمین اور جو ان کے تابع ہیں متاخرین سے یہ کہہ گئے ہیں کہ استوی علی العرش ناطق ہے کتاب اس کے ساتھ کئے آیتوں میں اور وارد ہوئے ہیں اس کے اخبار صحیحہ پس قبول کرنا اور اسکا توقف کے ساتھ واجب ہے اور بحث و تکرار کرنا اور اسکی کیفیت کا کرنا جائز نہیں اور کہا کہ واجب ہے جاننا اس بات کا کہ استوار اللہ تعالیٰ کا نہیں ہے ایسا کہ سیدنا ہوا ہو کجی سے اور قرار پکڑا ہو کسی مکان میں اور نہیں ہے لگا ہوا کسی مخلوق سے لیکن استوی ہے اپنے عرش پر جیسے کہ خبر دیا ہے اوستے بلا کیفیت جدا ہے لئے خلق سے انتہی۔ اور کہا ہے بیہقی نے کتاب اسما و صفات میں کہ ہمارے اصحاب متقدمین

نہیں کرتے تھے تفسیر استوار کی اور نہ کلام کرتے تھے اسمین اور اس قسم کی چیزوں  
 میں موافق اپنے مذہب کے انتہی پس یہ قول بہت ہی محدث کا صریح ہے نفی کرنے میں  
 ظاہر معنی کے جو وہ جہت و مکان اور ٹہنزا و بیٹنا وغیرہ ذلک ہے اصل قول فصل  
 ششم میں نقل کیا جاوے گا اور کہا ہے حافظ ابن کثیر نے اپنی تفسیر میں کہ ہم اسکو  
 علی العرش میں لوگوں کی بہت سے اقوال ہیں جسکے تصریح کا یہاں موقع نہیں ہے  
 ہم چلتے ہیں اس مقام میں مذہب سلف صالح مالک و اوزاعی و ثوری و لیث  
 بن سعد و شافعی و احمد بن حنبل و اسحاق بن راہویہ وغیرہ ائمہ مسلمین متاخرین  
 پر اور وہ جاری کرنا ہے اسکا بغیر کیفیت و تشبیہ و تعطیل کے اور جو ظاہر معنی  
 متبادر ہوتی ہیں طرف ذہن و شبہدین کے وہ منفی ہے اللہ تعالیٰ سے کیونکہ اللہ تعالیٰ  
 کو کسی اپنے مخلوق کے ساتھ مشابہت نہیں ہے لیس کے مثیلہ شیء و هو <sup>الشیء</sup>  
 البصیر بلکہ یہ بات ہے جس طرح کہ کہا ہے بعض ائمہ نے او نہیں سے نفی  
 حماد الخراسانی شیخ البخاری ہیں جس نے تشبیہ دی اللہ کی اوس کے مخلوق کے  
 ساتھ تو وہ کافر ہوا اور جس نے انکار کیا اوس وصف کا جس کے ساتھ موصوف  
 کیا ہے اللہ تعالیٰ نے آپ کو خود پس وہ بھی کافر ہوا اور اللہ نے جس چیز کے  
 ساتھ اپنا وصف کیا ہے یا اوس کے رسول نے پس نہیں اوس میں تشبیہ  
 پر جس نے ثابت کیا اللہ تعالیٰ کے واسطے وہ امر جو آیات صریحہ اور اخبار  
 صحیحہ میں ہے ایسی وجہ کے ساتھ جو لایق ہے اوس کے جلال و برتری کے  
 اور نفی کی اللہ بزرگ و برتر سے نقصانوں کو تو وہ چلا ہے رستہ ہدایت کا انتہی  
 اس قول سے جاری کرنا صفات کا جیسے کہ آئے ہیں تصریح کرتا ہے اس بات کی

کہ وہ نہیں جاری کئے جاتے اور پڑھا ہری معنی اپنے کے جو وہ تحیز و جہت و تقارر  
مکافی ہے اور یہ سب نقصانات ہیں۔

محمد بن احسن شیبانی الحنفی نے کہا ہے کہ متفق ہیں تمام فقہا مشرق سے مغرب  
تک اور پر ایمان لانے صفات کے بغیر تفسیر و بلا تشبیہ کے اور کہا ہے تاج  
السیکی شافعی نے اس عقیدہ جمیلہ مشہورہ پر متفق ہیں علمائے مسلمین شافعیہ  
و مالکیہ و حنفیہ اور فضلاء خالہ سے اور نہیں مخالفت کرتا اسمین مگر ناکر  
نہیں اعتبار ہے اللہ کے یہاں اونکا۔ اور کہا ہے ابن یعلی الفراء الحنبلی  
نے کہ اجماع کیا ہے اہل قبلہ نے اس بات پر کہ ثبوت ذات کا واسطے باری تعالیٰ  
کے نہیں ہے وہ مگر ثابت کرنا وجود کا ہے نہ اثبات حد و کیفیت کا۔

حضرات ناظرین قبل اسکے کہ میں ادن آیات و احادیث کا یہاں ذکر کروں  
جنکو حق سبحانہ تعالیٰ و تقدس کے بالذات فی السماء ہونیکے نسبت فصل ہایم  
میں اس غرض سے لانے والے ہیں کہ اوس سے ذات مطلق و مقدس کے  
لئے جہت فوق ثابت ہو اس امر کو صاف صاف کہہ دینا ضروری سمجھتا ہوں  
کہ اہل سنت و جماعت بھی حق سبحانہ تعالیٰ کی فوقیت کو تسلیم کر چکے ہیں اور  
ادن کے نزدیک وہ جملہ آیات و احادیث فی السماء کے مسلم ہیں کیونکہ وہو اللہ  
و السموات منصوص ہے لیکن اس سے بچت فوق علی السموات ذات  
مطلق کا حصر لازم نہیں آتا تاہم اس قدر اونکے دعویٰ کو ہم خوشی قبول کر لیتے  
کہ اللہ تعالیٰ بالذات علی السموات یا فی السموات ہے تو اس سے وہ پہلا و عمر  
اونکا باطل ہو احوال استوی علی العرش کے ثبوت سے بالذات حق سبحانہ تعالیٰ

کا فوق عرش ہونیکے نسبت کیا گیا تھا اور جبکا ثبوت سات آیات اور سات  
 احادیث اور اکیس اقوال کے ذریعہ سے دینے کی کوشش تب تکلف تمام و  
 الا کلام کی گئی تھی سو وہ سب محنت برباد ہوئی جاتی ہے کیونکہ عرش کا فوق  
 سبع سماوات ہونا اور ہر ایک سمار و عرش کے فیما بین بالضد برس کی راہ  
 فاصلہ ہونا حدیث صحیحہ سے ثابت ہے پس اگر اس دوسرے دعوے کو اللہ  
 فی السموات کے ثبوت کے لئے اس پہلے دعویٰ علی العرش کے قید سے  
 راضی نامہ داخل کر دیا جاتا ہے تو بس فیصلہ شدہ کیونکہ بنیاد اس نزاع کی  
 علی العرش ذات مطلق کی قید تھی جبکہ علی العرش سے بالذات کی قید اٹھگئی  
 تو اس ذات مطلق کا جو علی العرش ہے فی السموات بھی ہونا متحقق ہو گیا تو  
 پہر اسی آیت کریمہ وهو اللہ فی السموات کے دوسرے جزو فی الارض  
 کی تصدیق اور اسکا ثبوت بھی بہت آسانی کے ساتھ ہو جاوے گا کیونکہ جب  
 اصل قید جہت فوق عرش کے اٹھگئی اور تحت عرش کے بھی فی السموات ذات  
 مطلق کا ہونا تسلیم کر لیا گیا ہے تو پہر تحت سماوات کے علی الارض ہونے میں  
 کونسی کسر باقی رہ جاتی ہے کیونکہ آیہ کریمہ وهو اللہ فی السموات والارض  
 میں عطف حرف فی کے ساتھ واقع ہوا ہے جس سے ثابت ہوتا ہے کہ وہ اللہ  
 جس کے کیفی کے ساتھ فی السموات ہے اسی کے کیفی کے ساتھ فی الارض  
 بھی ہے اگر بیان حرف فی کو بمعنی علی کے معین تو جس طرح وہ اللہ علی السموات  
 ہے اسی طرح وہ اللہ علی الارض بھی ہو گا براے خدا اب یہاں انصاف  
 نگذراوے کہ علی العرش کی صرف ایک قید کے اٹھ جانے سے اس ذات

مطلق کے نسبت جملہ آیات مقید و مطلق کی معنی کیسے چسپان ہو گئے۔ اب رہا اس امر کا رفع شبہہ کہ علی الارض و فی الارض یا فجواسے حدیث صحیحہ کو اُنکے کلام میں بِحَبْلِ الْإِلَهِ دَخَلَ الشُّفْلَى الْهَبِطَ عَلَى اللَّهِ کے مفہوم ظاہری کو حلول و اتحاد پر حمل کرنے سے جو نقصان ذات مطلق کے نسبت لاحق ہوگا وہی نقصان علی العرش و فی السموات کی حالت میں بھی صادق آویگا کیونکہ جس معنی کی قرب یا جس کیفیت معیت سے کہ علی الارض ہونا منافی اطلاقیت و نزاہت ذاتی حق ہے ویسی ہی قرب یا اوسی کیفیت کی معیت کا دوسرے کسی مخلوق کے ساتھ ہونا خواہ وہ لوح محفوظ ہو یا عرش یا سموات ہو باطل و محال ہے پس جن وجوہ اور دلائل عقلی و نقلی سے کہ علی العرش یا فی السموات کی قید میں حلول و اتحاد کی شان کا رفع اوس ذات مطلق سے کیا جاویگا یا جس شان اطلاقیت کے ساتھ حق سبحانہ تعالیٰ و تقدس کا ثبوت علی العرش و فی السموات ہوگا وہی وجوہ اور دلائل علی الارض کی نسبت سے اول تمام نقصانات متوہمہ کے اٹھانیکے لئے بھی کافی ہو جاوین گے۔ مگر نہ خواہ یاد رہے کہ اوس ذات مطلق کے فوق عرش یا علی السماء ہونے کو تسلیم کرنے سے اور سماء فوق الارض اور عرش فوق سماء ہونے سے بھی اوس ذات مطلق کے نسبت جہت مکانی تو کسی حالت میں لازم نہیں آسکتی کیونکہ فوقیت مکانی بمقابلہ جہت تحت کے مستحق ہوتی ہے مثلاً زمین کے مقابلہ میں آسمان فوق ہے اور آسمان کے نسبت سے عرش جہت فوق ہے مگر جو ذات کہ علی العرش و علی السماء ہے تو اوس کے نسبت پر جہت فوق و تحت کی نسبت

کیسی ثابت ہوگی کیونکہ نسبت دو چیزوں میں ہوتی ہے مگر بیان ایک ہی ذات پر  
یعنی تحت و فوق کے ہر دو محل میں ایک ہی ذات کا تصور ہے تعالیٰ اللہ شانہ و عزہ  
پس جیسے کہ اللہ تعالیٰ کا علی العرش و فی السماء ہونے سے اس کے شان میں  
جہت فوق کی نسبت صحیح ہو نہیں سکتی اسی طرح علی الارض و فی الارض السفلی  
کی نسبت سے بھی اس ذات مطلق کے حق میں جہت تحت کی اضافت بھی درست  
نہو سکیگی کیونکہ اس واجب الوجود کو مطلقیت و نزاہت ذاتی جمیع موجودات  
کے ساتھ ایک ہی نسبت وجودی حاصل ہے جو وہ مجہول الکفیت ہے اور کبھی ہی  
نسبت معیت سے بھی تعبیر کی جاتی ہے یہ ایک نہایت دقیق سرے حکما اختلاف  
آیہ کریمہ ہوا الاول والاخر والظاہر والباطن کے کشف صحیح پر منحصر ہے اے نبی  
ذَٰلِكَ لَئِنْ كُنْتُمْ تُحِبُّونَ اللَّهَ فَاتَّبِعُوا أَمْرًا قَلْبًا أَوْ أَلْفَى السَّمْعِ وَهُوَ شَهِيدٌ ۝ ۱۶۷  
یعنی البتہ اس میں نصیحت ہے واسطے اس شخص کے کہ جبکہ دل آگاہ ہو یا ڈالیا  
اوس نے کان کو اور حاضر ہے دل سے۔

اگر چند ذات مطلق سے اس جہت کی قید کے اٹھانیکے لئے قلب سلیم کے لئی اسقید  
بیان بالا بس ہے مگر اور بھی گروہوس ہے تو لیجئے اون آیات و احادیث و اقوال  
کو لکھ کر بتا دیتے ہیں۔

**قال** - فصل چہارم بیان میں اون آیتوں کے جن سے جہت فوق خدا کا خلق  
پر ثابت ہے۔

**اقول** - حق سبحانہ تعالیٰ و تقدس کا فوق عرش یا فوق عباد کے ہونا تو نصاً ثابت  
ہے اور ایک اعتبار سے خلق پر بھی اسکی فوقیت مسلم ہے مگر اس فوق کے سا

جہت کی قید تضرع ہے اور یہ بعثت کیونکہ قولہ تعالیٰ وَهُوَ الْقَاهِرُ فَوْقَ عِبَادِهِ  
یا حدیث شریفِ اَللّٰهُ فَوْقَ ذَالِكِ میں تو جہت کا لفظ نہیں ہے تو پہر خدا اور رسول  
کے کلام میں اپنے طرف سے ایک شاخ کے نکالنے کا دوسرے کو حق ہی کیا ہے  
حالانکہ صحابہ رضی اللہ عنہم اور اذن کے بعد حسب قدر حفاظ حدیث تھے اور نہوں  
اوسے لفظ فوق کو نقل کیا تھا جو آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے فرمایا تھا  
اور کبھی کسی نے اس لفظ فوق کے نقل کرتے وقت اپنے طرف سے جہت کی  
تاویل کر کے بھی نہیں پہونچا یا ہے تو بخلاف اوسکے عمل اور علم کا دعوے  
خدا محفوظ رکھے۔

جانا چاہئے کہ وضع لغت عرب میں لفظ فوق کے دو احتمال ہیں ایک فوقیت کا  
جو دو جسموں میں نسبت اعتبار سے مشترک ہے یعنی ایک اوپر ہوتا ہے اور  
دوسرا نیچے ہوتا ہے اور اوپر وہ ہے جو نیچے والے جسم کے سر کے جانب ہوتا ہے  
پہر جو چیز کہ اوس کے پیر کے جہت سے متصل ہے تو اوس کو تحت کہتے ہیں دوسری  
فوقیت رتبہ ہے جبکہ اطلاق محض رتبہ کی فوقیت کے اعتبار سے ہوتا ہے  
جیسے کہ کہتے ہیں السطان فوق الوزير یعنی وزیر پر سلطان کی فوقیت  
سے رتبہ کی فوقیت مراد ہے جو علو و معنوی ہے نہ یہ کہ فوقیت مکانی۔

اب یہ بات ثابت ہو گئی زبان عرب میں لفظ فوق کا انہیں دو معنوں میں  
مستعمل ہے یعنی فوقیت مکانی و فوقیت رتبہ لیکن حق سبحانہ تعالیٰ و تقدس  
کی تنزیہ و تقدیس کی معرفت سے فوقیت مکانی تو یقیناً باطل ٹہری کیونکہ  
فوقیت مکانی اوس پر محال ہے جو جسم نہ ہو اور جسم میں عارض ہو تو اب فوقیت

ربی یعنی علو و معنوی ہی ثابت و یقین ہو گئی جیسا کہ وَهُوَ أَلْفَاظُهُمْ كُفُّوا عِبَادَهُ  
میں ہے پس یہ فوقیت بعینہ اس سبیل کی ہے جیسا کہ حاکم کا رتبہ فوق محکوم ہوتا  
ہے یا قاہر کو اپنے مقہور پر فوقیت حاصل ہے پس اسکو خوب سمجھو۔

**قال** - آیت اول سورہ نقیر میں ہے قَدْ نَرَأَى ثَقَلَتِ وَجْهَكَ فِي السَّمَاوَاتِ  
ہم دیکھتے ہیں پھر ہر جانب سے منہ کا آسمان میں یعنی طرف آسمان کے جانب  
وغیرہ میں لکھا ہے فی جہۃ السماء فتح الرحمن میں در جانب آسمان موضع القرآن  
میں نماز میں آسمان کے طرف نگاہ کرتے شاید فرشتہ حکم لاتا ہو کعبہ کی طرف  
کا انتہی طرف و جانب و جہت کے ایک معنی ہیں۔

**اقول** - اس آیت میں حق سبحانہ تعالیٰ کے فی السماء ہونیکا تو کوئی ذکر ہی نہیں ہے  
البتہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کا آسمان کے طرف دیکھنا اس بات کو سرگز  
ثابت نہیں کرتا کہ حق سبحانہ تعالیٰ بالذات جہت فوق سما ہی میں ہے بلکہ آگاہ  
آسمان کے طرف نگاہ کرنا گو یا جبرئیل علیہ السلام کا انتظار تھا جیسا صاحب تفسیر  
موضع القرآن نے اسطرح اشارہ کر دیا ہے کیونکہ نزول وحی کا سادات کی  
جہت سے ہوتا تھا پس جبرئیل علیہ السلام کا آسمان کی جہت سے آپ پر وحی  
کالانا اس بات کو ثابت کرتا ہے کہ لوح محفوظ جو مصدر وحی الہی ہے وہ فوق سادات  
کے عرش پر ہے۔

**قال** - آیت دوم آل عمران میں ہے اِذْ قَالَ اللّٰهُ لِيُحْيِيَ اِلٰى مَتَوَفِّيكَ وَرَآ  
اِلٰى حَبِيبِكَ اللّٰهُ نے اے عیسیٰ میں تجکو پیر و نگا اور اٹھاؤ گاہ اپنے طرف فتح الرحمن  
میں ہے بردارندہ تو ام بسوے خود۔ سوے اور جہت کے ایک معنی ہیں فارسی



ثابت شدہ امر ہے کہ جنت و دوزخ موجود ہیں اور مقام جنت کا زیر عرش و بالائے سماوات ہے اور مقام دوزخ کا اسفل السافلین یعنی ارض السفلی ہے الْجَنَّةُ فِي السَّمَاءِ  
وَالنَّارُ فِي الْأَرْضِ (الدیلمی) پس اس صورت میں تمام ارواح اہل جنت و اہل نار کا رجوع آسمان و دوزخ پر اللہ تعالیٰ کے پاس صحیح نہیں ہو سکتا حالانکہ والی اللہ مگر حکم جمیعاً مع ہم منصوص ہے یہاں کچھ خیال شریف میں آیا کہ باہم منقولات میں اس قدر تعارض کیوں پیدا ہو گیا اسی سبب سے کہ آپکا استدلال خود بے ڈھنگا اور بے تکلف تھا۔

قطع نظر اس کے اس آیت کو یہاں لانیے آپکا اصل مقصود وہ ہے کہ حق سبحانہ تعالیٰ بجہت فوق آسمان پر ہے اور وہ بھی اس دلیل سے کہ حق سبحانہ تعالیٰ نے حضرت عیسیٰ علیہ السلام کو اپنے طرف اٹھالیا اور آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے شب معراج میں عیسیٰ علیہ السلام کو آسمان و دوزخ پر دیکھا جس سے اس آیت کی بھی تصدیق ہو گئی کہ بیشک عیسیٰ علیہ السلام کو اللہ تعالیٰ نے اپنے طرف اٹھالیا ہے تو بس ثابت ہو گیا کہ اللہ تعالیٰ آسمان و دوزخ پر ہے چونکہ آسمان ہمارے سر کے اوپر بجہت فوق ہے لہذا اللہ تعالیٰ بھی ہمارے سر کے اوپر بجہت فوق ہوا اگرچہ آسمان کی فوقیت بدیہی ہے تاہم آپ نے کجماں مہربانی اسکو نصاً بھی ثابت کیا ہے جسکو ہم بھی تسلیم کرتے ہیں بلکہ اس کے ساتھ اس دعویٰ کو بھی قبول کرتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ آسمان و دوزخ پر بھی ہے تو پھر فرمائے کہ آخر اس پہلے دعویٰ کا کیا انجام ہو گا۔ جو آیات و احادیث و اقوال اہل علم کے ذریعہ سے حق سبحانہ تعالیٰ و تقدس کا بالذات عرش ہی کے اوپر بجہت فوق ہونا ثابت

کرنا چاہتا اگرچہ پہلا دعویٰ ہی بے بنیاد تھا مگر خیر کر چکے تھے آخر کار نبیاء نہ کے  
الحمد للہ علی ذلک۔

مقصود معارف حق سبحانہ تعالیٰ و تقدس کے بالذات علی العرش مہونیکے دعویٰ کے ساتھ  
عقلی و نقلی سب طرح کے دلائل پہلے پیش کر چکے ہیں اور انہیں عقلی و نقلی دلائل  
سے حق سبحانہ تعالیٰ کے بالذات علی السماء مہونیکا دوسرا دعویٰ آپکا باطل ٹھہرا  
ہے تو ناگزیر اب یہ کہنا پڑیگا کہ علی العرش تو ذاتاً ہے اور علی السماء علماً ہی  
حالانکہ آپ ہی کے قول سے علم کے ساتھ سماء کی قید باطل ٹھرتی ہے کیونکہ  
آپ ہی کہہ چکے ہیں کہ وہ فوق عرش بالذات ہے اور علماً سب چیزوں کے  
ساتھ ہے خیر ہم اس تاویل کو بھی مان لیتے کہ اللہ تعالیٰ جل شانہ علماً علی السماء  
ہے تو پھر کَافِعُكَ اِلٰی اور بَلْ رَفَعَهُ اللّٰهُ اِلَیْكَ کے استلال سے آپکا یہ دعویٰ  
بھی باطل ہو جاتا ہے کیونکہ مرجع ضمیر کا ذات ہے نہ علم غرض خود آپ ہی کے  
فخلف و متناقض دعوؤں نے تمام دلیلوں کو گھاڑ دیا خوب غور کیجئے۔

یہ جو کہا گیا کہ آسمان بالاتفاق عقل و نقل و حس کے ادھر ہے نہ نیچے اس  
معلوم ہوتا ہے کہ یہاں صرف اپنے جس ہی پر اعتماد کر کے علم مہیّت و جغرافیہ  
سے قطع نظر کیا ہے کیونکہ زمین کی شکل کر دی ہو اور وہ آسمان کے لئے مثل  
مرکز کے ہے یعنی چاروں طرف سے زمین پر آسمان بالکل محیط ہے لہذا ہر  
نقطہ زمین سے ہر طرف آسمان کا فضل و بُعد متساوی ہے اور ہندوستان  
کی آبادی جس سطح زمین پر واقع ہے تقریباً اوس کے مقابل پائین کے جہت  
میں امریکہ کی آبادی واقع ہے لہذا جیسے کہ ہندوستان میں اوس کے سر پر بھارت

فوق آسمان ہے اسی طرح امریکہ والوں کے سر کے جہت فوق پر بھی آسمان ہے لہذا  
حق سبحانہ تعالیٰ فرمایا ہے کہ وَنُنَزِّلُ الْفُوقَ كَمَنْ سُبْحًا شَدَّ اَدَاكِيُوْلَمْ يَهْدِ عَمُوْمًا هُوَ  
جس کے حکم میں تمام روئے زمین کے لوگ داخل ہیں لیکن باعتبار تخصیص یعنی  
ایک جہت کی نسبت سے دیکھا جاتا ہے تو ہندوستان یوں کے اوپر سر کے  
جہت فوق پر بھی آسمان ہے اور پیر کے جہت تحت میں بھی آسمان ہے تو پھر وہ  
دعویٰ باطل ہو گیا جو بالاتفاق آسمان نیچے ہونے کا کیا گیا تھا غرض اس  
جگہ یہ ایک بے ضرورت تقریر ہے۔

**قال**۔ آیت سیوم سورہ نسا میں ہے بَلْ رَفَعَهُ اللّٰهُ إِلَيْكَ بَلْكَ اُٹھالیا او سکھ  
خدا نے طرف نے فتح الرحمن میں ہے بلکہ برداشت اور اخذ السب سے خود انتہا  
حدیث مذکور سے ثابت ہوا کہ اٹھانا طرف فوق کے متجاہد مقابل تحت سے نہ کسی  
اور طرف رفع لغت عرب میں اوپر ہی کے طرف اٹھانیکو کہتے ہیں مقابل خفض کے  
**اقول**۔ اگر یہاں الیہ کی ضمیر اللہ کے طرف فی السماء لیجاوے تو آیہ کریمہ  
وَمَنْ يَخْشِ اللَّهَ مَخْشَاءً مُّبِيْنًا لِّمَنْ هُوَ مَلَكًا جَرَّ إِلَى اللّٰهِ مِنْ يَوْمٍ يَبْعَثُ فِيهِمْ  
اللہ ہی کے طرف مراد یعنی وہی حالانکہ یہ ہجرت حبس کو اللہ تعالیٰ نے انہی طرف  
فرمایا ہے درحقیقت وہ مدینہ منورہ کی طرف تھی پس جس طرح کہ یہاں الی اللہ  
سے مدینہ منورہ مراد ہے اسی طرح وہاں الیہ سے آسمان مراد ہے اور اس سے  
بھی اوس ذات مطلق کی مطلقیت ثابت ہوتی ہے یا آنکہ عیسیٰ علی نبیاء علیہ السلام  
کافع اللہ سبحانہ تعالیٰ کے پاس ہوئے سے اوس ذات مطلق کا جہت فوق علی السماء  
مستفید ہو جانا لازم نہیں آتا بلکہ علی السماء کے ثبوت سے تو علی العرش کی قید کافی

باطل ہو جانے سے بھی مطلقیت حاصل ہو جاتی ہے۔ پس اس صورت میں حضرت عیسیٰ کا رفع آسمان دوم پر حق سبحانہ کے پاس فرض کرنے سے اوس کی ذاتی مطلقیت میں کو کوئی قید مکانی لازم نہیں آتی بلکہ باوجود علی العرش و فوق سما کے ثبوت کے بھی اوس ذات مطلق کے نسبت بہت مکانی کی قید باطل ہے جیسا کہ ہم اسی فصل کے عنوان میں ثابت کر چکے ہیں۔

یہ جو کہا گیا ہے کہ رفع طرف فوق کے محتاجو مقابل تحت ہے نہ کسی اور طرف سلنا یہ رفع بہت فوق ہی کے طرف محتاجو مقابل تحت ہے مگر اس آری کے فوق و تحت کے مقابلہ سے ایسا یہ منشا ثابت ہوتا ہے کہ جس طرح فوق کے لئے بہت مکانی کی حاجت ہے اسی طرح تحت میں بھی بہت مکانی کی ضرورت ہے حالانکہ منہ ثابت کر دیا ہے کہ کلام عرب میں فوق کا لفظ ربی فوقیت پر بھی بولا جاتا ہے کہ خمین مکانی بہت پائی نہیں جاتی جیسا کہ حق سبحانہ تعالیٰ نے فرمایا ہے کہ اِنَّ اللّٰهَ لَا یَسْتَعِیْ اَنْ یُّضِیْبَ مَثَلًا فَاَتَّبَعُوْا ضَعْفًا فَوْقَهَا اے ۳۔ اس کے ترجمہ موضع القرآن میں ہے کہ بیشک خدا تعالیٰ نہیں شرما تا کہ بیان کرے مثل کوئی مچھر کی جو ذرہ سا ہے یا اوس سے بڑے کی جو کبھی یا مکڑی ہو فقط یہاں جو کہ مکھی اور مچھر کی باہمی نسبت کے اظہار کے لئے لفظ فوق کا لایا گیا ہے کیا اس میں بھی وہ بہت مکانی پائی جاتی ہے ہرگز نہیں کیا مچھر پر کبھی کی فوقیت کا مفہوم اس مثال قرانی سے یہ ثابت ہوتا ہے کہ مچھر تو ملے اور نیچے کے بہت میں ہے اور مکھی اوس کے سر کے جانب اور پر کی بہت میں کسی قدر فاصلہ پر ہے حالانکہ یہ غلط ہے پس جبکہ اس قسم کی فوقیت میں بہت مکانی کی حاجت نہیں ہوتی ہے

تو سمجھئے کہ اس فوق کے مقابل کے تحت میں بھی جہت مکانی کی حاجت نہیں ہوتی  
ہے جیسا کہ اس فوق کے مقابل تحت میں بھی جہت مکانی کی حاجت نہیں ہوتی  
ہے جیسا کہ حق سبحانہ تعالیٰ فرماتا ہے **ضَرَابَ اللّٰهُ مَثَلًا لِّلَّذِيْنَ كَفَرُوْا اَمْثَرَ اَ۟  
نٰ۟فٰثِجٍ اَوْ اَمْثَرَ اَ۟لَ۟وْطِیْکَ۟ اَنَّا نَحْنُ عٰبِدُ۟نَ مِنْ عِبَادِ نَا الصّٰلِحِیْنَ** ۲۰  
یعنی مثل بیان کرتا ہے اللہ واسطے اون لوگوں کے جو کافر ہوئے نوح نبی علیہ  
السلام کی عورت کی۔ اور لوط نبی علیہ السلام کی عورت کی یعنی بیان کرتا ہے اللہ تعالیٰ  
احوال اون بیویوں کے بی بیویوں کا کافروں کے واسطے جو تہنیں وہ دونوں  
عورتیں تحت دو بندوں نیک بخت ہمارے کے انتہی۔ پس کیا یہاں بھیجی  
کی وہی معنی ہیں جس میں جہت مکانی پائی جاتی ہے ہرگز نہیں بلکہ اس مثال  
میں بھی وہی رتبی تحدیت مراد ہے جیسے کہ مثال بالامین رتبی فوقیت مراد تھی۔  
کہاں سے معلوم ہوا کہ یہ رفیع مقابل خفض کے ہے اور یہ یہ دعویٰ کیا گیا  
کہ رفیع لغت عرب میں اوپر ہی کے جانب اٹھانیکو کہتے ہیں جس سے مراد فوقیت  
مکانی ہے۔ حالانکہ کلام مجید جو اوضح الفضا و محکم امتحان جمیع کلام بلحاظ  
اس دعویٰ کے مخالف ہے کما قال اللہ تعالیٰ **تَرْکَعُوْا رُکُوعًا مِّنْ نَّشَآءٍ وَّا  
فُوْقَ کُلِّ ذٰی عِلْمٍ عَلَیْہِمْ** ۳۱ ع ۳۲ یعنی جسکا مرتبہ چاہتا ہوں بلند کرتا ہوں  
اور اوپر کرتا ہوں میں سب عقلمندوں سے عقلمند اور دانا (موضح القرآن)  
کیا یہاں درجہ کی رفعت اور ایک علم والے پر دوسرے علم والے کے فوقیت  
میں بھی وہی جہت مکانی تصور ہو سکتی ہے؟ ہرگز نہیں ہر ارشاد فرماتا ہے  
**مِیْرَافِعِ اللّٰہُ الَّذِیْنَ اٰمَنُوْا مِنْکُمْ وَالَّذِیْنَ اٰوَدُوْا الْعِلْمَ دَرَجَاتٍ** ۲۸ ع ۲۹

یعنی بلند کرتا ہے اللہ درجہ بہشت میں آون لوگوں کے کہ ایمان لائے ہیں تم میں سے  
 اور اٹھاتا ہے اون لوگوں کو دئے گئے ہیں علم یا ایمان درجہ بلند درجوں مسلمانوں  
 جاہل سے اس واسطے کہ مسلمان عالم بزرگ کے ہر مسلمان جاہل سے (موضح القرآن)  
 کشف الاسرار میں آیا ہے کہ ابن مہمو سے روایت ہے کہ اوزاعی رحمۃ اللہ علیہ  
 میں دیکھا میں نے کہا خبر دے مجھ کو اس عمل سے کہ بہترین اعمالوں کی ہے تو ساتھ اس  
 عمل کے مشغول ہوں میں کہا کہ کوئی درجہ بلند زیادہ علماؤں سے نہ دیکھا میں نے  
 یہ جواب موافق آیت بالا کے ہے کہ علما دین کو درجہ بڑا ہے انتہی تو کیا کسی مسلمان  
 جاہل پر مسلمان عالم کی رفعت کی نسبت اب بھی اوسنی جہت مکانی کا خیال صحیح  
 ہو سکتا ہے ہرگز نہیں اور پھر ارشاد فرماتا ہے **هُوَ الَّذِي بَدَّلَكُمْ خَلِيفَ الْاَرْضِ**  
**وَدَخَلَ بَعْضُكُمْ فَوْقَ بَعْضٍ دَرَجَاتٍ** معاً اس کا حاصل یہ ہے کہ بعض خلیفوں کے  
 بعض خلیفوں پر بڑا ہوا ہے یعنی سب خلیفے یکساں نہیں ہیں شان و شوکت و  
 مال و دولت و حشمت میں (موضح القرآن) تو صاف ظاہر ہے کہ یہاں ایک خلیفہ  
 کی فوقیت و رفعت دوسرے خلیفہ پر باعتبار مرتبہ و درجہ کے ہے۔ جس میں جہت مکانی  
 کو کوئی دخل نہیں ہوتا تو پھر فرماتے کہ معنی رفع کے نسبت جو حصر کے ساتھ یہ کہہ کیا  
 کہ لغت عرب میں اوپر ہی کے ثروت اٹھانے کو کہتے ہیں پس کیا یہ دعویٰ جانکر کیا گیا  
 تھا یا بغیر جانے ہوئے حکم تھا۔

قال۔ آیت چہارم سورہ انفام میں ہے **وَهُوَ الَّذِي بَدَّلَكُمْ فَوْقَ حَبَاكُم مَّرَاتٍ**  
**عَلَيْكُمْ كُمْ حَفَظَةً** ترجمہ اس کا فتح الرحمن میں یوں کیا ہے بلکہ دوست غالب بالا  
 نندگان میں فرستد بر شما ملائکہ نگاہبان انتہی فوق اس جگہ یعنی جہت، نہ بعضی ملکہ اگر بعضی علی

ہوتا تو ترجمہ اسکا برآئمانہ بالا دوسرے بھیجا فرشتوں کا دلالت کرتا ہے اسی پر  
اور یہ آیت اس سورہ میں دوبار آئی ہے۔

اقول چونکہ مقام ملائکہ علی السما ہے لہذا جہت سما سے بندوں پر ملائکہ کا ارسا  
بھی اوس کے قہاریت کی ایک شان ہے کیونکہ اس آیت میں قاہر کے ساتھ  
لفظ فوق کا اوس فوقیت پر صاف طور سے دلالت کرتا ہے جو قاہر کو مقہور پر  
حاصل ہے اور یہ رتبہ ہی کی فوقیت ہے خپانچہ کہا ہے یہی نے اپنے سند  
سے حدیث کیا ہم سے فراء نے بیان میں قول اللہ تعالیٰ کے **وَهُوَ الْقَاهِرُ**  
**فَوْقَ حِدَادِهِ** کہا ہر چیز جو قاہر ہوئی کسی شے پر وہ مستعلیٰ یعنی برتری ہے اسکو  
اوس پر اور حافظ سیوطی نے القان میں کہا ہے کہ صفت فوقیت کی اللہ تعالیٰ کے  
قول **وَهُوَ الْقَاهِرُ فَوْقَ حِدَادِهِ** اور **يَكْفُرُونَ رَبَّهُمْ مِنْ فَوْقِهِمْ** میں اوس فوقیت  
علو پر بغیر جہت کے اور کہتا ہوں **وَاَنَا فَوْقُ حُدُودِ قَاهِرُونَ** اور بلکہ نہیں ارادہ کیا وہ علو مکانی کا  
صاحب فتح الرحمن نے ادست غالب جو لکھا ہے لفظ غلبہ کا خود دلالت کرتا ہے  
مغلوب پر غالب کی فوقیت رتبی پر کیونکہ قاہر کا غلبہ مقہور پر بلحاظ صفت قہاریت  
قاہر ہی نہ بجہت فوقیت مکانی کے بلکہ فوقیت مکانی میں فیما بین بعد و فضل کا  
واقع ہونا منافی غلبہ ہے کیونکہ باوجود حاصل ہونے مکانی فوقیت کے اگر صفت  
قہاریت کی درمیان نہ ہو تو پھر قاہر کو اپنے مقہور پر کبھی غلبہ حاصل نہ ہو سکیگا۔  
لہذا قاہر کو اپنے مقہور پر غلبہ حاصل ہونے کے لئے مکانی فوقیت کی کچھ حاجت نہیں  
بالفرض اگر بیان فوقیت رتبی سے قطع نظر کیا دے تو اس آیت میں **سُحُوتِ سُبْحَانَ**  
تعالیٰ کی فوقیت مکانی بندوں پر ثابت نہ ہو سکیگی کیونکہ اسکی ذات علی العرش

ہے لہذا عرش کی فوقیت سے بندوں کی تخصیص باطل ہوتی ہے کیونکہ عرش  
 فوق جمیع اشیا ہے اگر یہ فوقیت عباد کی عرش کے فوقیت کے سوا ہے  
 تو حق سبحانہ تعالیٰ کے لئے اور بہتر سے مکان ثابت ہو جاوین گے کیونکہ فوق سے مطلقاً  
 جہت مکانی کا دعویٰ آپ کر چکے ہیں اور جس کے ثبوت پر فتح الرحمن سے یہ دلیل نہیں  
 پیش ہو چکی ہے کہ انہوں نے فوق کا ترجمہ بالا کے ساتھ کیا ہے جو بمعنی جہت کے  
 یا ور ہے کہ اس جگہ فتح الرحمن میں بالا کے ساتھ ترجمہ کرنا آپ کے لئے کچھ بھی  
 مفید نہیں ہو سکتا کیونکہ فتح الرحمن میں فوقیت ربی کے معنوں میں بھی لفظ فوق کا  
 ترجمہ بالا کے ساتھ بمعنی علی کیا گیا ہے جیسا کہ اس آیت میں ہے کہ **فَوْقَ كُلِّ ذِي عِلْمٍ**  
**عِلْمُ سَاعِ** یعنی بالائے ہر خداوند دانش دان ہے ہست اسی طرح **عَدَّ أَبَافُوقَ**  
**الْعَدَّ** اب ۴۴ ع ۱۸ میں فتح الرحمن میں فوق کا ترجمہ بالا کے ساتھ آیا ہے جو بجا  
 علی کے ہے پس اس سے متحقق ہو گیا کہ زبان فارسی میں لفظ بالا کا فوقیت ہی  
 پر بمعنی پر کے بھی برابر بولا جاتا ہے چنانچہ یہ کہتے ہیں کہ وزیر از کو تو ال بالاتر  
 بلکہ ایک حاکم کے اور چود و سر حاکم ہوتا ہے تو اسکو حاکم بالبولتے ہیں اور اس کے  
 نسبت بالادست کا محاورہ بھی جاری ہے اور یہہ بلحاظ ترتیب ہی کے ہوا میر خسرو

۵ ہر خیزد و صفت میکم لیکن ازان بالاتری ۵

پس اس صورت میں آیت چہارم میں فوق کا ترجمہ بالا کے ساتھ کیا جانے سے  
 حق سبحانہ تعالیٰ کے نسبت جہت مکانی تو ہرگز ثابت نہیں ہو سکتی۔ اور نہ نہیں  
 یعنی فرشتوں نگہبان کا ہیجا اوس ذات مطلق کے بجہت فوق ہونے پر کوئی دلیل  
 ہو سکتی ہے کیونکہ اگر من السماء لفظ ارسال ملائکہ کا ہیجے والے کے علی السماء ہونے پر

دلالت کرتا ہے تو پھر آئیہ کریمہ فارسلنا علیہم ربنا صرصر ۲۴۱ ع ۱۵ اور نیز آیتنا  
ارسلنا الیک کم رسولاً ۲۴۹ ع ۱۲ میں بھی بھیجنے والیکے علی الارض ہونے پر کافی  
دلیل سمجھی جاسکے گی۔

یہاں یہ بھی یاد رہے کہ اس سال رسول میں وہ جہت سکافی تصور نہیں ہے جو ملائکہ  
کے ارسال میں بوجہ اونکا مقام علی السما ہونیکے گمان کیا گیا تھا۔

**قال۔** آیتیم سورہ اعراف میں ہے تَمَّ كَلَامُ يَتِيمٍ بَيْنَ الْيَتِيمِ وَالْكَافِرِ  
وَعَنْ آيَاتِهِ ذُو عَنِّي تَمَّ كَلَامُ يَتِيمٍ بَيْنَ الْيَتِيمِ وَالْكَافِرِ  
سے اور بائیں سے یعنی ہر جہت سے سوا جہت فوق کے ابن عباس رضی اللہ عنہ  
نے فرمایا شیطان نے جار جہت اپنے آنیکے بیان کئے یہ نہ نکہا کہ اونکے اوپر سے  
آؤنگا سئلے کہ جانتا ہے کہ اللہ تعالیٰ ادن کے اوپر ہے اور قسا وہ نے کہا شیطان  
تیرے پاس ہر طرف سے آتا ہے مگر اوپر کے طرف سے نہیں آتا اور سکو قدرت ہوئی  
کہ جہہ میں اور خدا کی رحمت میں حایل نہ ہوا تھی۔

**اقول۔** چونکہ اس آیت میں صرف چار جہت یعنی آگے و پیچھے و دائیں و بائیں  
سے شیطان کے آئینکا ذکر ہونیکے وجہ سے یہ استدلال کیا گیا ہے کہ جہت فوق  
میں چونکہ اللہ تعالیٰ ہے لہذا شیطان نے جہت فوق سے اپنے آئینکا ذکر نہیں کیا  
فقط حالانکہ کل جہت چہ ہن جنہن سے چار جہت سے تو اپنے آئینکا شیطان نے  
ذکر کیا ہے مگر باقی کے دو جہت تحت و فوق سے آئینکا ذکر نہیں ہوا ہے جبکہ جہت  
فوق سے آئینکا ذکر نہیں کرنیکی وجہ حق سبحانہ تعالیٰ ہی کے ہونیکی سہے تو پھر کیا  
وجہ ہے کہ جہت تحت سے شیطان نے آئینکا ذکر نہیں کیا۔ اسکا سبب حدیث

شیطان نے آئینکا ذکر نہیں کیا۔ اور اسکا سبب حدیث دلو تو نہیں ہے ہر قطع نظر اس کے جہت فوق سے شیطان کے نہ آئینکی وجہ جبکہ یہی ٹھہری کہ وہ ان اللہ تعالیٰ تو پروردگار کے جہت سے بھی شیطان کو نہ آنا چاہئے تھا کیونکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے فرمایا ہے کہ فَإِنَّ اللَّهَ قَبْلَ وَجْهِهِ إِذَا صَلَّى (متفق علیہ) پس یہ تحقیق اللہ اوس کے منہ کے طرف سے جب نماز پڑھے۔ اگرچہ یہاں قید صلوٰۃ کی لگا دی گئی ہے مگر شیطان نے تو اپنے آئینکا ذکر مطلقاً کیا ہے جس سے حالت صلوٰۃ میں بھی اوسکا آنا ثابت ہوتا ہے بلکہ حالت نماز ہی میں اوسکو اپنی کارگزاری کا بڑا موقع ہے۔

پس اس سے ثابت ہوگا کہ شیطان کا اوپر کے جہت سے آئینکا ذکر نہ کرنا حق سبحانہ تعالیٰ کے جہت فوق ہی میں ہونے پر کوئی دلیل نہیں ہو سکتی بلکہ قتا و ۳ کی یہ توجیہ قید چپان ہو سکتی ہے کہ (شیطان تیرے پاس ہر طرف سے آتا ہے مگر اوپر کے طرف سے نہیں آتا) اوسکو قدرت نہوئی کہ تجہ میں اور خدا کی رحمت میں حایل ہو کیونکہ الرحمن و علی العرش استوی ثابت ہے لہذا رحمت کا نزول بھی فوق سے ہوتا ہے لیکن اس سے ذات مطلق کا قید جہت فوق میں لازم نہیں آتا قابل افسوس ہے اون لوگوں کی فہم و فراست کہ جنہو نے حق سبحانہ تعالیٰ کو تو ایک جہت میں مقید کیا اور شیطان ملعون کے لئے چاروں جہت کی وسعت دیدی۔

اور ابن عباس رضی اللہ عنہ کی یہ تاویل کہ شیطان نے (یہ نہ کہا کہ اوپر سے آؤں گا اس لئے کہ جانتا ہے کہ اللہ تعالیٰ اوس کے اوپر ہے) اسکی سند کا

ذکر نہیں کیا گیا ہے اگرچہ عبد بن حمید وابن جریر و لا کالی نے سند میں زیر آیت  
 بالابن عباس رضی اللہ عنہ سے یہ روایت کی ہے کہ قَالَ لَمْ يَسْطِيعْ أَنْ يَقُولَ  
 مِنْ فَوْقِهِمْ وَفِي لَفْظٍ لَا تَنْزِيلًا تَنْزِيلًا مِنْ فَوْقِهِمْ یعنی اس روایت میں  
 بھی فتادہ ہی کی توجہ کی تائید ہوتی ہے یعنی بسبب نزول رحمت الہی کے فرق  
 سے شیطان نہیں آسکتا لیکن اس روایت میں ابراہیم بن الحکم بن ابان ضعیف  
 ہے بیان کیا اوسکو امام ذہبی نے کتاب علو میں واللہ اعلم۔

قَالَ رَأَيْتُ شَمْسَ سُرَّةِ غُلٍّ مِنْ هَيْئَةِ فَوْقِهِمْ رَأَيْتُ شَمْسَ سُرَّةِ غُلٍّ مِنْ هَيْئَةِ فَوْقِهِمْ  
 اپنے رب کا اوپر سے موضع القرآن میں ہے کہ ہر بندے کے دل میں ہے کہ میرا  
 ادبر اللہ ہے اور آپ کو نیچے سمجھتا ہے۔ انتہی۔

قول۔ تفسیر موضع القرآن میں تو یہ لکھا ہے کہ (ہر بندہ کے دل میں ہے  
 کہ میرا ادبر اللہ ہے اور آپ کو نیچے سمجھتا ہے) خیر مقہور کا آپ کو قاہر کے نیچے  
 سمجھنا جہت مکانی کو ثابت نہیں کرتا کیونکہ قاہر کی فوقیت باعتبار اوس کے علو  
 قدرت و عظمت کے ہے اور مقہور کی تحت نظر اوس کے عجز و ذلت کے ہر حیا نجد  
 و شرمندگی کے حالت میں آنکھ کے نیچے ہونیکا محاورہ اردو کا ہے اور مولانا رفیع الدین  
 نے آیہ کریمہ اَصْرَاتُ نُوحٍ وَاَصْرَاتُ لُوطٍ كَانَتَا تَحْتَ عَبْدَيْنِ  
 نیچے یہ لکھتے ہیں کہ عورت نوح کی اور عورت لوط کی تھیں دونوں نیچے و بندوں  
 کے تو پس انوس ہے کہ اون دونوں عورتوں کا اپنے آپکو اون دونوں مردوں  
 کے نیچے سمجھنے کا مطلب تو یہ نہیں ہو سکتا جو اپنے اپنے نیچے ہونیکا مطلب سمجھتا  
 خیر اگر آیت بالا میں اللہ تعالیٰ کی فوقیت سے جہت مکانی مراد ہوتی تو فتح الرحمن

میں مولانا ولی اللہ محدث دہلوی اِنَّ اللہَ كَانَ عَلَی شَیْءٍ شَهِیدًا  
 ہر حکمت کا ترجمہ نفراتے کہ ہر آئینہ خدا ہست برہمہ چیز حاضر۔

**المحال**۔ اوس آیت کی تفسیر موضع القرآن میں اس طرح ہے کہ ڈرتے ہیں فرشتے  
 اپنے پروردگار سے کہ ایسا نہ ہو جو عذاب آوے اور نہ وہ کفعلون ماکونوا مسمون  
 اور کرتے ہیں جو حکم اور نہ ہوتا ہے انتہی یعنی ہر حکم الہی کو وہ بجالاتے ہیں جو عرش  
 کے اوپر لوح محفوظ سے اور نہ اورتا ہے کیونکہ وہ نہیں جانتے کہ کیا حکم ہوتا ہے  
 لہذا وہ اپنے رب سے ہمیشہ ڈرتے رہتے ہیں بلکہ حکم وَهُوَ الْقَاهِرُ فَوْقَ عِبَادِهِ  
 یہہ انکا خوف ہے رب سے بلحاظ اوس کے ربوبیت و صفت قہاریت کی فوقیت  
 کے جہت سے جو رب کو مربوب پر اور قہار کو اپنے مقہور پر حاصل ہے۔  
 واحدی نے لکھا ہے کہ اس آیت میں دو قول ہیں اول یہ کہ آیت میں  
 (عقاب) محذوف ہے یعنی یُنَادُونَ عِقَابَ رَبِّهِمْ مِنْ فَوْقِهِمْ کیونکہ اکثر  
 عذاب مہلک اور پرہی سے نازل ہوتا ہے۔ دوسری معنی یہ ہیں کہ اللہ تعالیٰ  
 جبکہ موصوفے صفت متعالی و علو و رتبہ کے ساتھ قدرت میں تو بہتر ہے  
 کہ اس طرح کہا جاوے کہ مِنْ فَوْقِهِمْ تاکہ دلالت کرے کہ وہ اعلیٰ مرتبہ قادرین  
 میں ہے یہی معنی ہیں ذَاكَ تُخَافَتُ الْاِجْلَالَ کے جو قول ابن عباس  
 رضی اللہ عنہما کا ہے جنکو مجاہد نے روایت کی ہے اور اختیار کیا ہے اسکو جامع  
 نے اور کہا کہ ڈرتے ہیں وہ اپنے رب سے جیسا ڈر ہو جلال والو کا اور دلالت کرتا  
 ہے صحت پر اس معنی کے قول تعالیٰ وَهُوَ الْقَاهِرُ فَوْقَ عِبَادِهِ وَقُلْنَا لَعَلَّ  
 اِخْبَارًا عَنْ فِرْعَوْنَ۔ وَاِنَا فَوْقَهُمْ قَاهِرُونَ و ع ۵۔

قال۔ آیت ہفتم سورہ مریم میں ہے وَرَفَعْنَاهُ مَكَانًا عَلِيًّا اٹھایا ہے اوکو اونچے مکان پر فتح الرحمن میں ہے یعنی بر آسمان انتہی موضع القرآن میں ہے حضرت کے لئے تھے معراج کی رات آسمان پر انتہی جلالین میں ہے کہ وہ زندہ ہیں جو تھے یا چٹے یا ساتوین آسمان پر یا جنت میں انتہی جنت بھی آسمان پر ہے نزدیک سدرة المنتہی کے۔

اقول قرآن مترجم مولوی رفیع الدین صاحب کے حاشیہ پر لکھا ہوا ہے کہ ملک الموت اون سے (اور میں سے) آشنا تھا ایک بار آ زمانیکو جان اپنے بدن سے نکلائی پہر ڈال دی بہشت کی سیر مانگی پہر وہاں رہ گئے اللہ کے حکم سے حضرت کے تھے معراج کی رات آسمان پر الخ۔ پس اس سے معلوم ہوا کہ مکان بلند جنت ہے جہاں حضرت (اور میں) کا رفع ہوا موضع القرآن میں شاہ عبدالقادر صاحب لکھتے ہیں کہ اٹھایا ہے اور میں علیہ السلام کو جگہ بلند اور اونچے پر یعنی مرتبہ اونکا بلند کیا بسبب نبوت کے یا اونکو آسمان پر بلایا انتہی۔ شاہ صاحب نے یہاں رفع سے مرتبہ کی بلندی مراد لی ہے اور مَكَانًا عَلِيًّا سے مقام نبوت کا تعبیر کیا ہے یعنی یہ رفع حضرت اور میں علیہ السلام کا باعتبار رتبہ اعلیٰ نبوت کے ہے جسمین جہت و مکان کو مطلقاً دخل نہیں ہوتا کیونکہ عَلِيًّا کا استعمال زبان عرب میں علو بمعنوی پر بھی ہوتا ہے کما قال اللہ تعالیٰ وَجَعَلْنَا لَهُمْ لِسَانَ صِدْقٍ عَلِيًّا (سورہ مریم) ترجمہ اسکا موضع القرآن میں ہے کہ بنائی ہے اونکی زبان سچ بولنے والی اور ذکر کرنیوالی بڑی اونچی یعنی اونکی بات سب کے اوپر رکھی انتہی یا مکان

بلند کے رفع سے آسمان ہی مراد لیجئے جس میں جہت مکانی ہے تو پھر اس سے آپکا کیا مطلب نکلے گا اور حضرت ادریس علیہ السلام کا رفع مکان بلند پر ہونے سے مقتضایٰ کی ذات مطلق کے نسبت قید جہت مکانی کی کہاں سے لازم آجاو گی اگر لگھا چکیا سے حق سبحانہ تعالیٰ کا قیام گاہ مراد ہے تو آپ ہی کے قیاسی استدلال کے رو سے وہ مقام جو بھٹا آسمان ہوگا یا چٹایا سا تو ان آسمان یا جنت جو توین آسمان کے اوپر نزدیک سدرۃ المنتہی کے ہے۔ پس اس احتمال کے رو سے تو حق سبحانہ تعالیٰ کا اون چاروں مقامات میں ہونا جائز ٹھہرتا ہے اور آیہ کریمہ **كُلٌّ رَفَعْنَا إِلَيْكَ** کے استدلال سے تو اپنے آسمان دویم حق سبحانہ تعالیٰ کا ہونا ثابت کیا ہے اور حدیث نزول سے تو حق سبحانہ تعالیٰ کا سمار دنیا پر اتنا آگیا مانا ہوا ہے تو گویا علی العرش سے سمار دنیا تک حق تعالیٰ کا وجود مطلق مسلم ہو گیا پس یہ بھی غنیمت ہے فالجھ لہ

**قال**۔ آیت ششم سورہ سجدہ میں ہے **يُكَبِّرُ بِالْأَكْمَامِ وَالْبَسَامِ إِلَى الْأَرْضِ ثُمَّ رُفِعَ عَاجُ إِلَيْهِ فِي يَوْمٍ كَانَ مِثْلُ الدَّهْرِ** سَنَةِ مِمَّا كَعْدُونَ تدبیر سے اُتارتا ہے کام آسمان سے زمین تک پہر پہ جاتا ہے اوس کی طرف ایک دن میں جبکا اندازہ نہر ارب برس ہے مہاری گنتی میں موضع القرآن میں بڑے بڑے کام عرش سے مقرر ہو کر نیچے حکم اترتے سب اسباب اوس آسمان سے جمع ہو کر بجاتے ہیں پہر ایک مدت جاری رہتا ہے پہر اوٹھ جاتا ہے اللہ کے طرف دوسرا رنگ اترتا ہے۔ انتہی۔

**اقول**۔ اس سے تو صرف اسقیدر پایا جاتا ہے جو امر فوق عرش لوح محفوظ سے

آسمان پر اترتا ہے وہ تفصیل پا کر آسمان سے نیچے اترتا ہے اور ایک مدت تک جاری رہتا ہے اور پھر اوس کے طرف وہ حکم اٹھ جاتا ہے تو پہلا اس سے اوس ذات مطلق کے نسبت جہت مکانی کی قید کہاں لازم آتی ہے بلکہ امر الہی کا نزول و عروج حکمی و اضافی ہے نہ کہ حقیقی یعنی جہت مکانی کے کیونکہ جب امر حکمی میں یہ عروج مکانی جو لازمہ جہی ہے پایا نہیں جاسکتا تو پھر امر و مدبر کے نسبت جہت کیونکر ثابت ہو سکیگا۔

**قال**۔ آیت نهم سورة سبأ میں ہر حَتَّىٰ اِذَا فُزِعَ عَنْ قُلُوبِهِمْ قَالُوا مَا ذَا الَّذِي اَنزَلَ رَبُّنَا قَالُوا الْحَقُّ وَهُوَ الْعَلِيُّ الْكَبِيرُ یہاں تک کہ جب کہیں اسٹاپ ہوا  
اون کے دل سے کہیں کیا فرمایا تمہارے رب کے لئے کہیں جو واجب ہے اور یہی ہے سب سے اوپر موضع القرآن میں ہے جب اوپر سے اللہ تعالیٰ کا حکم اترتا ہے آواز آتی ہے جیسے پتھر پر بجھنے فرستے ڈرے تھر تھراتے ہیں انتہی اصل میں یہ مضمون حدیث کا ہے۔

**اقول**۔ یہاں بھی حکم الہی کی نزول کی شان مذکور ہے کیونکہ حکم کا نزول لوح محفوظ سے جو فوق عرش ہے ملائکہ مدبر عالم پر (جواواح سفلی ہیں) ہوتا ہے جس سے حق سبحانہ تعالیٰ کے لئے جہت فوق کا حصر لازم نہیں آتا اگرچہ اسی قید جہت فوق کی غرض سے مترجم صاحب نے **وَهُوَ الْعَلِيُّ الْكَبِيرُ** کا ترجمہ دوہرایا ہے سب سے اوپر کیا ہے تاکہ عوام اس سے اوس ذات مطلق کا جہت فوق ہی میں ہونا جان لیں کاش مترجم صاحب کپیر کی معنی بھی صغیر کے مقابلہ میں فرماتے تو سب سے اوپر بلند مکان کے لایق ایک بڑی موٹی چیز بھی عوام کے

ذہنوں میں ثابت ہو جاتی مگر چوکے افسوس تو یہ ہے موضح القرآن میں  
 جسکو مترجم صاحب بھی بہت کچھ مانتے ہیں وَهُوَ الْعَلِيُّ الْكَبِيرُ کا یہ ترجمہ  
 ہے (وہی خدا ہے تعالیٰ جو بہت اونچی ہے شان اوسکی بہت بڑی) پس یہاں  
 شاہ عبدالقادر صاحب رحمۃ اللہ علیہ نے اَلْعَلِیُّ الْکَبِیْرُ سے علو بمعنوی مراد  
 لیا ہے نہ کہ علو مکانی کَمَا قَالَ التَّعَالٰی فِي تَفْسِيْرِهِ وَهُوَ الْعَلِيُّ الرَّفِيعُ  
 فَوْقَ كُلِّ خَلْقٍ بِالْاَدْبَارِ وَالْقُوَّةِ وَالْقُدْرَةِ لَا بِالسَّافَةِ وَالْمَكَانِ  
 وَالْجِهَةِ انتہی یعنی تعالیٰ نے اپنی تفسیر میں اَلْعَلِیُّ کی یہ معنی لکھے ہیں کہ بلند  
 اور تمام اپنے خلق کے تدبیر و قوت و قدرت کے ساتھ اور نہیں ہے یہ علو  
 ساتھ سافت و مکان و جہت کے وَقَالَ الْبَيْهَقِيُّ نَقْلًا عَنْ اَكْبَحِيْمَةَ فِي مَعْنَى  
 الْعَلِيِّ اِنَّهُ الَّذِي لَيْسَ فَوْقَهُ فَمَا لِيَجِبَ لِمَنْ مِنْ مَعَانِي الْجَلَالِ اَحَدٌ وَ  
 لَا مَعَهُ مَنْ اَنْ يَكُوْنَ الْعُلُوُّ مُشْتَرِكًا بَيْنَهُمَا وَيَكُنْهُ لَكِنَّهُ الْعَلِيُّ  
 بِالْاِطْلَافِ انتہی یعنی بیہقی نے علیی سے نقل کیا ہے کہ العلیٰ کی وہ معنی ہے  
 کہ نہیں ہے فوق اوس کے کوئی اوس چیز میں جو واجب ہے واسطے اوس کے  
 معانی جلال کے اور نہیں ساتھ اوس کے کوئی اس امر میں کہ ہو علو مشترک  
 در میان اللہ کے اور دوسرے کسی کے لیکن فہی علی مطلق ہے انتہی۔  
 قال۔ آیت دہم سورہ فاطر میں ہے اَلَيْسَ بِصَعْدٍ اَلْكَلِمُ الطَّيِّبُ  
 وَالْعَمَلُ الصَّالِحُ يَرْفَعُهُ اوس کے طرف چڑھتا ہے کلامِ سُتْرَا اور کامِ نیک  
 اٹھالیتا ہے اوسکو فتح الرحمن میں ہے سیوے او بالا میر و دُخْنِ پاکِ عَمَلِ طَالِحِ  
 بلند میگردد اندیش خدا انتہی صعود و رفع او پر کے طرف کو ہوتا ہے جسکو بہت

و علور کہتے ہیں نہ اور کسی طرف ۔

اقول ۔ کلمہ طیب ایک امر حکمی ہے لہذا اس کے صعود کے لئے مثل اجسام کے تحت سے فوق کے طرف نقل حرکت کافی وزمانی کی حاجت نہیں ہوتی کیونکہ یہ صعود یا رجوع امر حکمی ہے بلکہ جملہ امور کا رجوع بھی اللہ تعالیٰ ہی کے طرف ہے وَاللّٰہُ تَرْجِعُ الْاُمُورَ اَیْمًا ۚ پس جیسا کہ اللہ تعالیٰ کے طرف ان جملہ امور کا رجوع مکانی نہیں ہے بلکہ حکمی ہے اسی طرح کلمہ طیب کے صعود و عمل صالح کے رفع کا حکم بھی اضافی ہے بالفرض اگر ہم اس صعود و رفع کو مکانی ہی مان لیں تو اس سے اس ذات مطلق کو جہت فوق کی فید کہاں سے لگ جا دگی ۔ اگر ہمارے پچھلے بیانات کو بغور دیکھا جاوے تو بالضرور دل تو مان جا دے گا کہ فوق و رفع علوی کی معنی جہت مکانی ہی میں منحصر نہیں ہیں بلکہ زبان عرب پر فوقیت رتبی و علوی معنوی کے معنوں پر بھی جاری ہیں قَالَ الْحَلَبِيُّ الشَّافِعِيُّ اِنَّ الصُّعُوْدَ فِی الْاَمْرِ کَیْفَ یَكُوْنُ حَقِیْقَةً اَمَّا اَنَّ الْمَفْهُومَ فِی الْحَقَائِقِ اَنَّ الصُّعُوْدَ مِنْ صِفَاتِ الْاَجْسَامِ فَلِیْسَ الْمَادُّ اَدُّ اِلَّا الْقَبُوْلُ وَمَعْهَدُ الْاَحَدِ وَهَذَا اَمَّا اَنْتَہِی کہا حلبی نے تحقیق کہ صعود کلام کا کس طرح ہوگا بمعنی حقیقی باوجود اس کے کہ مفہوم حقائق میں یہ ہے کہ صعود صفات اجسام سے ہے پس نہیں مراد مگر قبول اور اس کے ساتھ نہیں ہے حد و مکان ۔

قال ۔ آیت یا زید ہم سورہ مومن میں ہے یَا لَهَا مَا نَ اَبْنِیْ لِیْ صَرَحاَ لَعَلَّیْ اُبْلَغُ الْاَسْبَابَ اَسْبَابَ السَّمَوَاتِ فَاَطْلُعُ اِلَی الْاِیْمُوْسٰی وَالِیْ لَظَنُّہُ کَاذِبًا بَاوَلَا فَرَعُوْنَ اے ہمام بنا میرے واسطے ایک محل شاید میں پہنچوں

ریتوں میں آج پہر جہانک دیکھوں موسیٰ کے معبود کو اور میرے اگلے میں وہ جھوٹا ہی  
 اقول۔ موضح القرآن سورہ قصص میں ہے کہ یہ فرعون نے اس وقت کہا جب  
 موسیٰ علی نبینا وعلیہ السلام نے کہا کہ خدا آسمان کا اور ہے۔ سورہ شعری میں  
 اوسکا قصہ اس طرح ہے قَالَ فِرْعَوْنُ مَا رَبُّ الْعَالَمِينَ قَالَ رَبُّ السَّمَوَاتِ  
 وَالْأَرْضِ وَمَا بَيْنَهُمَا إِنَّ كُنْتُمْ مُوقِنِينَ قَالَ لِمَنِ حُكْمُهَا لَا تَسْمَعُونَ  
 قَالَ رَبُّكُمْ وَسَرَّ أُولَئِكَ قَالَ إِنَّ رَسُولَكُمْ الَّذِي أُرْسِلَ  
 إِلَيْكُمْ لَخَبِيرٌ قَالَ رَبُّ الْمَشْرِقِ وَالْمَغْرِبِ وَمَا بَيْنَهُمَا إِنَّ كُنْتُمْ تَعْلَمُونَ  
 ۱۹ ع ۶ یعنی کہا فرعون نے کیا چیز ہے پروردگار عالم کا حضرت موسیٰ نے کہا  
 کہ وہ پروردگار ہے زمین و آسمان اور ان چیزوں کا جو درمیان اُن و دُنوں  
 کے ہیں اگر ہو تم یقین لانیوالے دگر فرعون کو اسکا یقین نہوایا اپنے حوالی کو  
 اسکا یقین نہ دلائیے (لئے) فرعون نے کہا اپنے حوالی کے لوگوں کو کہ کیا تم نہیں  
 سنتے کہ یہ کیا جواب دیتا ہے (کیونکہ موسیٰ نے) وَمَا سَرَّ الْعَالَمِينَ  
 کے جواب میں رَبُّ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَمَا بَيْنَهُمَا کہا تھا جس میں فرعون  
 وغیرہ سب داخل تھے لیکن فرعون اپنے الوہیت کا دعویٰ کر چکا تھا اور یہ  
 کہہ چکا تھا کہ يَا أَيُّهَا الْمَلَأُ مَا عَلِمْتُ لَكُم مِّنَ الْإِلَهِ غَيْرِي ۚ ۲۰ ع ، لہذا اوسکی  
 الوہیت باطلہ کے دعویٰ باطل کو باطل کر سکے (لئے) حضرت موسیٰ نے فرمایا  
 کہ وہ پروردگار تمہارے باپ دادا کے اگلے لوگوں کا ہے جس سے اوس کی  
 الوہیت باطل ہوگئی کیونکہ جب اوس کے رب مجازی یعنی باپ کا رب حقیقی  
 حق ہے تو فرعون کی الوہیت کا یہ دعویٰ تعین عبودیت ٹھہرا تو پہر تعرض کی

راہ سے سامعین کے طرف رخ کر کے) فرعون نے کہا کہ تمہارا پیغمبر جو تمہارے  
 طرف بھیجا گیا ہے البتہ دیوانہ ہے (حضرت موسیٰ کو فرعون نے دیوانہ اسوا  
 کہا تاکہ آپ کی اس پر اثر قریح کا اثر سامعین کے دلوں پر ہو کر اپنی الوہیت کا کما  
 نکر جاوین لیکن موسیٰ علیہ السلام اسکا مطلب سمجھ گئے تھے لہذا اوس کے انوار  
 کے دعویٰ کے ابطال اور خالق برحق کی ربوبیت کے اثبات کو سامعین کے  
 قلوب میں جانے کے لئے) کہا حضرت موسیٰ علیہ السلام نے کہ پروردگار  
 مشرق و مغرب کا اور جو کچھ کہ ان دونوں کے درمیان ہے اگر تلو عقل ہو  
 غرض اس قصہ میں تو کہیں اسکا ذکر نہیں کہ ہمارا رب آسمان پر ہے  
 ہاں پہلے جواب میں آپ نے رَبُّ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ کہا تھا پھر دوسرے  
 جوابات میں اس پہلے ہی بیان کو عام کرتے گئے اور اس سرعہ موت کے  
 مفہوم کو ایقان و تفضل کے ساتھ مشروط کیا کیونکہ بوقت دعوت کے اگر کوئی  
 تخصیص کرتے یا اگر کوئی قید رَبُّ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ کی بیان فرماتے تو علی الارض ہی  
 اوسکو دبوٹنے لگتا اور شل قوم نبی اسرائیل کے فرعون بھی یہ کہتا کہ لَنْ يَمُوتَ  
 لَكَ حَتَّى تَرَى اللَّهَ جَهَنَّمَ اَعْمٰی کیونکہ فرعون اپنے دعوے باطل میں اپنے آپ  
 کو الارض کا سمجھتا تھا لہذا وہ سما کے طرف جڑنے کا ارادہ رکھتا تھا اور اللہ موصی  
 کے دیکھنے کا جو ٹافہ قصد کیا تھا کیونکہ موسیٰ علی نبینا وعلیہ السلام نے بلا قید و عینیت  
 کے ساتھ یہ کہتا تھا کہ رَبُّ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَمَا بَيْنَهُمَا اِنَّكُمْ لَعِندَ رَبِّكُمْ  
 کیونکہ اس حرف شرط کے لانے سے معلوم ہوتا ہے کہ حضرت موسیٰ کو بھی اس  
 یقین لانے میں شک تھا لہذا فرعون نے چالاک کے ساتھ اس بیان عام

سماء کے ساتھ مقید کر کے سماء پر چڑھنے کا قصد ظاہر کیا اور کہا فرعون نے جیسا کہ سورہ مومن میں ہے کہ لَعَلَّكَ الْبَلَّغُ الْأَسْبَابُ السَّمَوَاتِ یہاں لعلی حرف شک کا لایا اور اس اپنے شک کو کلمۃ کاذباً کہہ کر اپنی بات کو یقین کر نیکے طرف درپردہ اشارہ کیا یا بظاہر اپنے لوگوں میں اس قول موسیٰ میں سماءات کی قید کو جوٹ پر محمول کر لینا ارادہ کیا تھا کیونکہ ساحر دن نے ارض ہی پر آیت الہی کو دیکھ کر الہ موسیٰ پر ایمان لایا تھا حالانکہ موسیٰ علی نبینا علیہ السلام کا بیان بلا قید کے عام تھا لیکن فرعون نے اپنی جہالت سے قید سماء کے ساتھ الہ موسیٰ کا تشاخی علی السماء ہوا اس امتحان میں بھی وہ اس قدر جہالت کو کام میں لایا کہ شیر ہی کے ذریعہ سے اس ذات مطلق کو مقید پانا چاہا یہی وجہ ہے کہ حضرت موسیٰ علی نبینا علیہ السلام نے اول ہی اس عمومیت ذات مطلق کی معرفت کو عقل کے ساتھ مشروط کیا تھا یعنی مطلب یہ تھا کہ اگر عقل ہوتی تو اپنے رب کو یہ بین پاتا اور آسمان کے طرف اس کو دیکھنے پر جاتا۔

قال کتاب تنزیہ الذات والصفات اور کتاب فرع نابت اور کتاب اعلیٰ المقصود میں لکھا ہے کہ یہ فرعون نے اس وقت کہا جبکہ موسیٰ علی نبینا وعلیہ السلام فرمایا کہ میرا رب آسمان پر ہے اس سے معلوم ہوا کہ اگلے پیغمبر بھی یہی کہتے تھے کہ خدا آسمان پر ہے نہ زمین پر اور نہ نیچے زمین کے اور اگلے شریعتوں میں بھی یہی بات مقرر تھی۔

اقول۔ موضح القرآن میں ہے کہ یہ بات فرعون نے اس وقت کہی جبوقت حضرت موسیٰ نے کہا تھا کہ خدا آسمان کا اور ہے انتہی۔ ہاں اپنے اس واسطے لیا

کہا ہو گا کہ فرعون کو زمین کے خدا ہونے کا دعویٰ تھا تا کہ اس سے باطل  
 اللہ ارض کے ساتھ اس حقیقی اللہ سموات کا امتیاز حاصل ہو جاوے غیر  
 کچھ ہو قابل غور تو یہ امر ہے کہ قول موضع القرآن (آسمان کا خدا اور ہی)  
 قول کتاب التزہیم و کتاب فرع نابت (ہمارا خدا آسمان پر ہی)  
 ان کے مفہوم میں بعد المشیقین ہے کیونکہ قول اہل سے اطلاقیت کی بوجہ  
 آتی ہے اور ثانی سے ذات مطلق مقید ہو جاتی ہے فَمَا كَانَ بِكُمْ حَقًّا  
 الْمُتَخَصَّرُ صِرَف اس بنیاد پر کہ فلان کتاب میں یوں لکھا ہے کہ حضرت  
 موسیٰ نے یوں کہا تھا کہ میرا رب آسمان پر ہے۔ اس بات کا دعویٰ کرنا  
 کہ اگلے تمام پیغمبروں کا عقیدہ اور پچھلے تمام شریعتوں میں بہ مقرر تھا کہ  
 (خدا آسمان پر ہے اور نہ زمین پر اور نہ نیچے زمین کے)  
 فَهَذَا إِلَهُكَ عَظِيمٌ اس کے مدعیوں میں سے ایسا کوئی ہے کہ خطوط  
 قدسی کے اندر کی مندرجہ بالا عبارت کے مضمون کو کسی ایک شریعت پر  
 بھی ثابت کر کے بتلا سکے ہ اگر شریعت محمدی سے پوچھتے ہو تو لیجئے اسکے  
 مفہوم مخالفت کو ہم ثابت کر کے دکھلا دیتے ہیں کہ حق سبحانہ تعالیٰ قرآن کریم  
 میں فرماتا ہے وَهُوَ اللَّهُ فِي السَّمَوَاتِ وَفِي الْأَرْضِ ع یہاں  
 اسم اللہ علم ذات ہے جس کا مصداق ذات واجب الوجود ہے لہذا دوسرا  
 کسی تاویلی معنی کا اسمین کچھ احتمال نہیں چل سکتا قطع نظر اس کے اللہ تعالیٰ  
 کا فی السماء ہونا تو مانا ہوا ہے لہذا تاویل کی کچھ حاجت بھی نہیں ہے۔  
 اگر مشکل یہ ہے کہ اوسکے ساتھ دوسرا جزو۔ وَفِي الْأَرْضِ کالایفک

اور یہ دونوں جملے ایک ہی ترکیب و قرینہ پر واقع ہوئے ہیں باوجود اسکے ایک جزو کتاب اللہ (فی السموات) کا اقرار کرنا اور اس کے دوسرے جزو (فی الارض) کا انکار کرنا بعینہً اَفْتَوْا مِثْلَ مَا كُنْتُمْ تَكْفُرُونَ بِبَعْضِ الْكِتَابِ وَكَافَرُوا بِبَعْضِ الْآيَاتِ کا مصادیق بننا ہے۔ غرض اس نص صریح فی الارض سے تو (زمین پر) کی بجلی تردید ہو گئی اور صحیح حدیث دلوین الی الارض السفلی کا جملہ تو ملاحظہ سے گذرا ہی ہوگا جسکو آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے حلف کے ساتھ مطلق فرمایا ہے تو پس اس سے باطل ہو گیا یہ قول کہ (زمین کے زمین کے ہی) بلکہ اس قول کی تردید خود اگاد دعویٰ ہی کرتا ہے کیونکہ اللہ تعالیٰ علی العرش ویا علی السما ہے اور عرش سما پر اور سما ارض پر محیط ہے تو اللہ تعالیٰ بھی علی الارض محیط ہوا اور ہم کرہ ارض پر آباد ہیں تو ہمارے فوق بھی آسمان و عرش ہوا ورتحت یعنی زمین کے نیچے بھی آسمان و عرش ہوا بیشک نادان دوستوں کے محبت کا الٹا نتیجہ نکلتا ہے انہوں نے تو اپنی دانست خیر خدا تعالیٰ کو جہت فوق عرش و سما پر بیٹھانا چاہا مگر اونکا وہ جہت فوق الٹ کر تحت بن گیا اور زمین کے نیچے ثابت ہو گیا افسوس صد ہزار افسوس کہ یہ لوگ اس ذات مطلق کو اپنے وہمی تحت کے عیب سے نکالنے کے لئے ذہنی قوت کے جہت کی قید میں مقید کر نیکی ناحق کوشش کر رہے ہیں حالانکہ ان تمام فرضی و وہمی جہات فوق و تحت مکانی و زمانی کے عیوب سے وہ ذات مطلق مقدس و منزہ محض ہے سُبْحَانَكَ رَبَّكَ رَبِّ الْعَالَمِیْنَ اَب تحقیق طلب یہ امر ہا کہ کتاب تنزیہ الذات والصفات یاد دہرے اور کسی

کتاب والے کا یہ قول کہ (فرعون نے آسمان پر چڑھنے کا قصد اور سوچ کیا جبکہ موسیٰ علیہ السلام نے فرمایا کہ میرا رب آسمان پر ہے) کہاں سے لیا گیا ہے اور اگر حوالہ نہیں بتلایا بالضرر اگر یہ امر ثابت بھی ہو جاوے تو یہ بھی اس قول حضرت سے ہمارا ہی مقصود ثابت ہو جاوے گا کہ حضرت موسیٰ علی نبینا وعلیہ السلام کی شہادت میں بالذات حق سبحانہ تعالیٰ کا بچہ فوق علی العرش ہو نیکی قید تھی بلکہ باطلاقیہ ذاتی کے علی السماں بھی مانا گیا تھا لہذا حضرت موسیٰ کا علی السماں کہنا بھی بہت فوق کی قید کے ساتھ نہ تھا کیونکہ ہوتا علی الارض کوہ طور پر حق سبحانہ تعالیٰ سے تو آپ کلام کر چکے تھے اور کلام الہی انا معکم کم کا سن چکے تھے تو یہ کہے کیونکر ممکن تھا کہ آپ اوس ذات مطلق کو جو انا معکم کے مصداق تھی اس قدر دور و دراز ہزاروں برس کے فاصلہ پر علی السماں مقید کر ڈالتے باوجود اس کے کہ علی السماں کا قول ثابت بھی ہو جاوے تو کیا یہ ممکن نہیں کہ اوس کلیم اللہ کے اس قول کے نسبت یہ حسن ظن کیا جاوے کہ آپ کا اوس ذات مطلق کے نسبت علی السماں کے طرف کرنا بھی از قبیل اطلاق تھا کہ تا علی العرش کی قید یا علی الارض کی حد اوپر لاحق نہ ہو جاوے یا آنکہ فرعون جیسے جاہل و کم فہم شخص کے لئے حق سبحانہ تعالیٰ کا نشان علی السماں بتلانا از ان قبیل تھا جیسا کہ سیاہ لونڈی کے اشارہ الی السماں کو آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے تسلیم فرمایا تھا۔

**فرعون** کی جہالت و احمی کو خیال کرنا چاہئے کہ خالق برحق و رازق مطلق کے نسبت علی السماں کے اشارہ کے ساتھ آسمان پر چڑھنا اور اوس ذات مطلق

دیکھنا چاہا اور اسکا لیکہ اوسکی عموم معیت بیان کیجاتی تو یہ ہیں دیکھنے پر مصر ہوتا کیونکہ  
یہ غیبی اپنے فہم ناقص میں ہر موجود کا محسوس ہونا ضروری سمجھتا تھا۔ لہذا پہلی ہفت  
میں موسیٰ علی نبینا وعلیہ السلام کے نسبت جو ٹا ہونیکا جو فقط گمان رکھتا تھا  
اس دوسری حالت عموم معیت کے نسبت آپ کے جو ٹے ہونیکا یقین کر لیتا  
پس ایسے قرین حال سے ثابت ہوتا ہے کہ حضرت موسیٰ علی نبینا وعلیہ السلام  
نے جہت اشرف کے طرف اوس ذات مطلق کے نسبت کرنے میں اوس کے  
علو ذاتی کا ارادہ فرمایا ہو کیونکہ عوام جاہلون کے گمان میں بے جہت کا وجود  
محال خیال کیا گیا ہے۔

یا اس ارضی الباطل (فرعون) کو اوس الہ حقیقی (اللہ) کے طرف سے  
بحکمِ کَافُرٍ نَّهَىٰ عَنْهُم مِّنْ ذَکَرِہُمْ اَنْ یَّحْمَدُوا مَا اَنْزَلْنَا عَلٰی قَوْمِہِمْ مِّنْ سَمَاءٍ  
مَّحَلْ اَنْزَلَ عَذَابٌ بِہِیْ کَکَمَا قَالُوا اللّٰہُ تَعَالٰی وَمَا اَنْزَلْنَا عَلٰی قَوْمِہِمْ مِّنْ سَمَاءٍ  
مِّنْ جُنْدٍ مِّنَ السَّمَاءِ ۚ ع ۲۳ ا واللہ اعلم بحقیقۃ الحال والمال۔ المختصر در صوفیہ  
ثبوت موسیٰ علی نبینا وعلیہ السلام کا یہ مقولہ علی السمار کا کذب بھی نہ تھا جیسا کہ  
فرعون نے گمان کیا تھا کہ لا ظننہ کذا کیونکہ ذات مطلق کسی جہت خالص  
میں مقید و محدود نہیں ہو سکتی تو پہر سمار کا جہت بھی کب اوس سے خالی رہا باوجود  
آن اوس ذات مطلق سے اس قید جہت کی نفی صرف اس لحاظ سے ہے کہ وہ  
قابل جہت سمجھا جانے سے مطلق کہیں مقید نہ ہو جاوے واللہ یقول الحق  
وہو یتھدی السبیل ۱۲۱ ع ۱۷۔

قال۔ آیت دوازدهم سورہ ملک میں ہے اَاٰمِنتُمْ مِّنْ فِی السَّمَاءِ اَنْ یَّخْشِفَ

بِكُمُ الْاَرْضُ كَمَا تَرَاهُ اَوْ اَسْمَانُ مِمَّنْ هُوَ اَوْ سَمَوَاتُكُمْ كَمَا تَرَاهُنَّ  
 مِمَّنْ فَتَحَ الرَّحْمٰنُ مِمَّنْ هُوَ اَوْ اَسْمَانُ مِمَّنْ هُوَ اَوْ سَمَوَاتُكُمْ كَمَا تَرَاهُنَّ  
 بِرَدِّ شَمَارَاتِهِ مِمَّنْ هُوَ اَوْ اَسْمَانُ مِمَّنْ هُوَ اَوْ سَمَوَاتُكُمْ كَمَا تَرَاهُنَّ  
 فِي السَّمَاءِ اَنْ يُّرْسِلَ عَلَيْكُمْ حَاصِبًا يٰۤاُدُّرُّهُ اَوْ اَسْمَانُ مِمَّنْ هُوَ اَوْ سَمَوَاتُكُمْ  
 كَمَا تَرَاهُنَّ مِمَّنْ هُوَ اَوْ اَسْمَانُ مِمَّنْ هُوَ اَوْ سَمَوَاتُكُمْ كَمَا تَرَاهُنَّ  
**اقول**۔ سماء محل نزول عذاب کے ہونے سے یا عذاب الہی اوپر کے طرف سے  
 نیچے کے طرف اترنے سے کونسا امر ثابت ہو گیا۔ کیونکہ وجود الہی کا فی السماوات  
 ہونا اسکی مطلقیت ذاتی کے منافی نہیں ہے یہ کون کہتا ہے کہ اس کے  
 وجود مطلق سے سماء خالی وبے بہرہ ہے بلکہ اسکا فی السماوات علی الارض  
 کی قید کو باطل کر دیتا ہے باوجود اس کے ان ہر دو آیات سے اس ذات  
 مطلق کے نسبت جہت فوق فی السما کی قید بھی ثابت نہیں ہو سکتی جسکا دعو  
 عنوان باب میں کہا گیا تھا۔  
 یا یہاں جو تہر و نکا ڈالنا اوپر کے طرف سے نیچے کے طرف ہونیکے بیان کو تسلیم  
 کرنے سے یہ مطلب نہ ہے کہ ناحق سبحانہ تعالیٰ کا وجود بجهت فوق فی السما ثابت  
 ہو جاوے لیکن ہمارے نزدیک باوصف وجود الہی کا فی السما ہونیکے بھی  
 حق سبحانہ تعالیٰ کو اپنے ماتون سے تہر و نکا اوپر کے طرف سے نیچے کے طرف  
 ڈالنے کی باطل ضرورت نہیں ہے کیونکہ زیر قدرت الہی ملائکہ بدر عالم  
 اسقدر موجود ہیں کہ لَا یَعْلَمُ جُنُودَ رَبِّكَ إِلَّا هُوَ در حالیکہ ملائکہ باذن اللہ  
 تہر و نکا اوپر کے طرف سے نیچے کے طرف ڈالتے ہیں تو پھر اس آیت میں

ڈالنے کے لفظ سے جو حق سبحانہ تعالیٰ کے **فِي السَّمَاءِ** ہونا چاہیے استدلال کیا گیا تھا وہ باطل ٹھہرا۔ لیجئے جناب ہم نے تو اوپر کافی التماس بھی ہونا ثابت کر دیا لیکن آپ باوجود دعویٰ کے اسکا ظہور ضروری ثابت نہ کر سکے فالجھڑٹ۔

تفسیر مدارک میں **مِنْ فِي السَّمَاءِ** کی تفسیر یوں ہے کہ **اَمِنْ مَلَكُوتِهِ** **فِي السَّمَاءِ** اس واسطے کہ ملکوت مسکن ملائکہ ہے اور اسی جگہ سے اترتے ہیں احکام اور کتابیں اور امر و نہی خدا کے گویا کہ کہا کیا نڈر ہوے تم جس کو تم کہتے ہو کہ وہ آسمان میں ہے حالانکہ وہ مکان سے پاک ہے انتہی۔

**قَالَ آيَتِ سَبْرِهِمْ** سورہ معارج میں ہے **لَعَلَّكُمْ أَتِلَا مِّنْكُمْ مَّا وَالرُّوحِ** **فِي يَوْمٍ كَانَ مَقْدَرُهُ خَمْسِينَ أَلْفَ سَنَةٍ** چڑھیں گے اوس کے طرف فرشتے اور روح اوس دن میں جبکہ لنباء و پیاس ہزار سال کا ہوشیم الریاض شرح شفاء قاضی عیاض میں ہے عروج چڑھنا ہے جہت علوی میں انتہا اور خود نام اس سورہ کا دلالت کرتا ہے جہت فوق پر۔

**اقول**۔ یہاں آیت بھی ہمارے مقصود کے موافق اور طرف ثانی کے مخالف بلکہ عروج مکانی کو ہم مان لیں تو بھی کچھ ہمارے منافی مقصود نہیں (گو کہ عروج ملائکہ میں نیچے سے اوپر کے طرف نقل مکانی و حرکت زمانی کرنا لازمی نہیں ہے جسکی تصریح اس جگہ غیر ضروری ہے) کیونکہ ہر ملک ایک ایک امر خاص پر مامور ہے اور عرش سے سموات تک ہر ملک کا ایک مقام معلوم ہے جیسا کہ حق سبحانہ حکایتا بزبان ملائکہ فرماتا ہے کہ **قَامَا مَنَالَا لَهَا مَقَامٌ مَّعْلُومٌ** لہذا کوئی ملک اپنے اپنے مقام سے تجاوز نہیں کر سکتا کیونکہ ہر ایک کا کمال اسی مقام پر

مختصر ہے جس کے لئے وہ خاص کیا گیا ہے وہی مقام معلوم اور کائناتہاے نقطۂ  
 معراج ہے لہذا اس نقطۂ منتہی پر جو مرتبہ کمال ہے حق سبحانہ تعالیٰ کے ساتھ  
 اونکو ایک خاص مناسبت حاصل ہوتی ہے جس کے باعث اسے اخذ احکام وغیرہ  
 کی صلاحیت اور عین بالفعل ہوتی ہے اور امر و کلام بھی وقوع پاتا ہے جیسے کہ  
 آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کائناتہاے مقام معراج بالائے عرش تھا  
 جہاں رویت الہی حاصل ہوئی اور موسیٰ علی نبینا وعلیہ السلام کا مقام معراج  
 بالائے ارض کوہ طور تھا جہاں کلام واقع ہوا اسی طرح احکام الہی کا صدور  
 ملائکہ پر اسی محل میں ہوتا ہے جہاں اونکا مقام معلوم ہے یہی سر ہے کہ عروج  
 ملائکہ کی نسبت علی التمار کے ساتھ کی گئی جو اونکا مقام معلوم یا محل صدور احکام  
 الہی ہے۔ اور یہ مناسبت باعتبار مراتب لطافت عالم کے متفاوت ہوتی ہے  
 یعنی ارض سے کما لطیف ہے اور سماء سے عرش الطف ہے لہذا ملائکہ ارض سے  
 ملائکہ سموات کو اور ملائکہ سموات سے ملائکہ عرش کو حق سبحانہ تعالیٰ سے بہ لحاظ  
 مناسبت مدارج لطافت کے قربت معنوی بھی زیادہ حاصل ہے اور اسی تفا  
 مراتب قربت کی وجہ سے ملائکہ باعتبار اپنے مدارج کے محل ظہور تجلیات الہی  
 ہوتے ہیں لہذا اس ذات مطلق کو ذی المعارج کہتے ہیں کیونکہ از فرش تا عرش  
 جملہ مدارج عروج کے حسب مراتب اسی ایک ذات مطلق کے تجلی گاہ ہیں سمجھو  
 کہ ایک دقیق سر ہے واللہ اعلم بالصواب۔

امام شعرانی نے الیواقیت میں لکھا ہے کہ فرشتوں کا عروج علویات ہی کے  
 ساتھ مختص نہیں جیسا کہ غیر فرشتوں کا عروج علویات ہی کے ساتھ خاص ہے

بلکہ فرشتوں کا جو ہمارے طرف نزول ہے وہ بھی عروج ہی ہے اس نزول میں بھی اللہ تعالیٰ کے حکم کی تعمیل ہے اور مطلق حکم اوسے کا ہے کیونکہ ہر موجود میں اللہ تعالیٰ کی ایک تجلی خاص اور اس کے طرف ایک توجہ خاص ہے کہ اللہ تعالیٰ اس موجود کا حافظ ہے کیونکہ کتاب و سنت سے ثابت ہے کہ مطلقاً اللہ تعالیٰ کے واسطے جہت علو حاصل ہے خواہ اوسکی تجلی سفلیات کے طرف ہو یا علویات کے طرف جیسا کہ فرمایا اللہ تعالیٰ نے **سُبْحَانَ رَبِّكَ رَبِّكَ الْعَظِيمِ** اپنے رب کے نام کی تسبیح کر جو سب سے زیادہ اونچا ہے اور یہ بھی فرمایا کہ **وَهُوَ اللَّهُ فِي السَّمَوَاتِ وَفِي الْأَرْضِ** یعنی وہ اللہ ہے آسمانوں میں اور زمین میں پس اس کے واسطے علو ثابت ہے خواہ اوسکی تجلی آسمانوں میں ہو یا زمین میں دیکھو یہ حدیث اقرب **مَا يَكُونُ الْعَبْدُ مِنْ رَبِّهِ وَهُوَ سَاجِدٌ** اس مطلب پر کیسا ایک قرینہ قویہ ہے کہ بندہ اپنے رب سے زیادہ تر قریب جب ہوتا ہے جب سجدہ کرتا ہے پس سمجھو تو کہ علو اللہ کے واسطے ہمیشہ ثابت رہتا ہے و آخری نے لکھا ہے کہ آیت **بِالْأَمِينِ** الیہ کی تفسیر راجع ہے مقام ملائکہ کے طرف پس عروج کرنا ملائکہ کا اپنے مقام معلوم تک گویا عروج کرنا طرف الہیہ کے ہے جیسے کہ حق سبحانہ تعالیٰ حکایتاً **إِبْرَاهِيمَ عَلٰی بَيْنَانَا** و علیہ السلام کا قول فرمایا ہے کہ **إِنِّي ذَاهِبٌ إِلَىٰ رَبِّي** میں جاؤں گا لاہوت اپنے رب کے طرف جس مقام پر جانے کا مجھے حکم ہوا ہے۔

**قال** یہ سب تیرہ آیتیں ہیں جن سے جہت و فوق و علو واسطے خدا کے بصرہ تمام ثابت ہے اور جہیمہ اور معتزلہ ان آیتوں کی تاویل کرتے ہیں اور منکر ہیں صفت

استواء و جہت فوق کے۔

**اقول**۔ ان آیات سے تو اوس ذات مطلق کافی السماوات ہونا مطلقاً ثابت ہوتا ہے بلا قید جہت مکانی کے ہاں جیسے جہیمہ و معتزلہ صفت استواء یا فوق کے بلاتاویل منکرین اس طرح کرامیہ و مشبہہ بھی خلاف سنت صحابہ رضی اللہ عنہم کے حق سبحانہ تعالیٰ کے نسبت استوی علی العرش کی جو معنی تخت پر بیٹھنے یا ٹھہرنے کی کرتے ہیں اور صفت فوق کو جہت مکانی سے تعبیر کرتے ہیں و حقیقت یہ بھی مثل معتزلہ کے تاویل کرنیوالے اور اصل صفات استواء و فوق الہی کے منکرین اگرچہ معتزلہ اور یہ نفس تاویل میں تو برابر نظر آتے ہیں مگر معتزلہ کے تاویل میں تنزیہ الہی کے طرف زیادہ مبالغہ ہوتا ہے جس سے تعطل لازم آتا ہے اور مشبہہ کی تاویل میں تشبیہ کے طرف یہاں تک غلو کیا گیا ہے کہ جس سے ذات مطلق جہت و مکان میں مقید ہو جاتی ہے پس ظاہر ہے کہ جس طرح اونکا بے کیف صفات تشابہہ کا انکار جہالت و ضلالت ہے اس طرح انکا صفات تشابہہ کی باکیف معنی ظاہری کا لینا اور تاویل کرنا بھی بدعت و ضلالت ہے اَللّٰهُمَّ اَحْضِطْنَا مِنْهُمْ

**قال**۔ فصل نجم بیان میں اودن حدیثوں کے جن سے جہت فوق و علو و اسطے خدا کے ثابت ہے۔

**اقول**۔ حق سبحانہ تعالیٰ کا مطلق فوق و علو بلا قید جہت کے بے شک احادیث صحیحہ سے ثابت و مسلم ہے۔

**قال**۔ پہلی حدیث فعلاہ الی الجبار تبارک و تعالیٰ فقال ھو مکنانہ

رواہ البخاری سوچئے جبریل علیہ السلام آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کو طرف خدا  
پس فرمایا خدا نے اور وہ اپنی جگہ تھا مراد جگہ سے اس جگہ عرش ہے اس حدیث سے  
علو و استوار دونوں ثابت ہے۔

**اقول**۔ یہاں مکان اللہ سے جگہ مراد لینے اور اسکو عرش کے ساتھ مخصوص کرنا  
کوئی حق حاصل نہیں ہے کیونکہ اگر یہاں مکان اللہ سے یہی متعارف جگہ مراد ہے  
جو وقت واحد میں دو جسموں کا محل نہیں ہو سکتی تو پھر ایام اللہ سے یہی دن مراد لوگ  
جو آفتاب کی گردش سے پیدا ہوتے ہیں تعالیٰ اللہ عَزَّوَجَلَّ کون بالقرض اگر اس  
جگہ مکان اللہ سے عرش ہی اس کے رہنے کی جگہ مراد لین تو پھر فرمائی کہ ایش  
صحیح تر مذہبی کے کیا معنی ہونگے کہ قبل از خلق کے حق سبحانہ تعالیٰ عَمَّ اَمِّن تھا۔ اور  
عرش کو پیدا کیا پانی پر۔ کیا ان ہر دو حصوں کے مفہوم کو اس طرح ربط دو گے کہ قبل از  
خلق کے تو اللہ جل شانہ کا ٹھکانہ عَمَّ اَمِّن تھا۔ اور بعد خلق عرش کے عرش اس کا مکان  
ہو گیا تو کیا پھر اس صورت میں بہت بدل مکان کا اسکی شان قدم اَلان گما کا  
میں حدوث کو جگہ نہ دے گا۔ اور کیا یہ حدیث مکان کا اس لامکانی کی شان کو  
مستلزم مکان کا نہ بنا دے گا قَسْبُحَانَ اللہ رَبِّ الْعَرْشِ عَمَّ اَمِّن۔

اب ہم اس امر کو بیان تسلیم بھی کہ مکان اللہ سے عرش مراد ہے تو پھر  
بیت اللہ کے نسبت کیا کہیگا جسکے نسبت یہ ارشاد ہے کہ اِنَّ حَقْلًا لِّیْ  
لِلْعَظَافِیْنَ اس اعتبار سے تو بیت اللہ ہی ہمیشہ کا ٹھکانہ ہونا چاہئے تھا نہ تخت  
(عرش) جو گاہے ماہے جلوس کی جگہ ہے وَمَا قَدَرُوا اللہَ حَقَّ قَدْرِہٖ  
در حالیکہ خانہ کعبہ کے نسبت بیت اللہ کی اصناف تشریفی کا یقین کرتے ہو

تو عرش کے نسبت مکان کی اضافت کو بھی تشریفی کا کیون گمان نہیں کرتے  
تاکہ ان تمام بیہودہ جہگڑوں سے نجات ملے۔

اب رہا یہ امر کہ اس حدیث سے حق سبحانہ تعالیٰ و تقدس کا علو و استواء ثابت ہونے  
سے وہ جہت و مکان و تخیز ثابت نہیں ہو سکتا جو مرکوز خاطر ہے کیونکہ اس حدیث  
میں نہ کوئی لفظ علو کا واقع ہے اور نہ استواء کا ہے شاید مکان کے لفظ سے  
استواء نکالا گیا ہوگا کیونکہ استواء کے معنی ٹہرنے کے ہوتے ہیں اور مکان بھی ٹہرنے  
جگہ ہے لیکن یہ ایک نہایت بیہودہ تاویل باطلہ ہے اور جبرئیل علی نبینا  
وعلیہ السلام کا چہرے کے طرف سے چڑھنے سے جہت علو کا نکالا گیا ہوگا حالانکہ  
یہ قیاس بھی غلط ہے کیونکہ جبرئیل علیہ السلام کائے چڑھتا اپنے مقام معلوم تھا  
اور آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کا چڑھنا اپنے اوس منہائے نقطہ معراج تک تھا  
جہاں جبار کے ساتھ ایک خاص مناسبت کے پیدا ہونے سے نسبت قربت کی  
بالفعل ہوئی تھی یہ ایک نہایت دقیق ستر معراج نبوی ہے صلی اللہ علیہ وسلم  
جسے سمجھنے کی اکثر ون کو طاقت نہیں خدا جسکو چاہتا ہے سمجھا دیتا ہے ذلک  
فَضْلُ اللَّهِ يُؤْتِيهِ مَنْ يَشَاءُ وَاللَّهُ ذُو الْفَضْلِ الْعَظِيمِ۔

**قال۔** دوسری حدیث [رُجِعَ إِلَى رَبِّكَ سَرَادًا] البخاری کہا موسیٰ علیہ السلام  
نے آنحضرت کو پہر جاؤ اپنے رب کے طرف یعنی واسطے کم کرانے مقدار نماز کے یہ  
پہر جانا جہت فوق جانب عرش کے تھا۔

**افول۔** سابق بیان کر دیا گیا ہے کہ حق سبحانہ تعالیٰ و تقدس کے ساتھ مراتب  
کے مدارج مختلف ہیں اور آپ کا مرتبہ کمال فوق عرش تھا جو بعد عروج مقام معلوم

کے حق سبحانہ تعالیٰ و تقدس کے ساتھ ایک خاص مناسبت حاصل ہوئی تھی جس کے باعث امر و کلام وقوع پانا تھا جیسے کہ موسیٰ علی نبینا وعلیہ السلام کا مقام عروج جو تہذیب کمال تھا بالائے ارض کو وہ طور تھا عرض اسی خصوصیت کے وجہ سے آپ کو حضرت موسیٰ اِجْعِ اِلٰی رَبِّکَ فرماتے تھے یعنی یہہ رجوع اوس مقام معلوم تک تھا جہاں کلام الہی وقوع پانا تھا یہی سمت ہے کہ آدم علی نبینا وعلیہ السلام وغیرہ بیوں نے بنی صالح کے نام سے آپ کو پکارا کئے اور موسیٰ علی نبینا وعلیہ السلام ہر بار (رَبِّکَ) میں رب کی اصناف آپ ہی کے طرف فرمایا کئے پس یہہ خصوصیت بلحاظ آپ کے کمال صلاحیت کے تھی جو اس وقت آثار قربت و انوار ربوبیت کے ظاہر اور پکی ذات ستودہ صفات مظہر تجلیات انوار ربانی بنی تھی پس اگر سر مو بھی اس سے علاج نبوی کا کشف ہو جاوے گا تو یہیں سے تحت و فوق کا سب جگڑا توڑ جاوے گا چنانچہ مولانا عبدالحق محدث دہلوی تکمیل الایمان میں فرماتے ہیں کہ تحقیق ابن نبیست بمعرفت علم اللہ و روحانیات شود کہ از حسیض و مضیق جہت و زمان دست برون است الخ۔

قال تبسری حدیث اَنَا اَمِيْنٌ مِّنْ فِی السَّمَاءِ مُتَّفِقٌ عَلَیْهِ مِیْنِ اَمِيْنِہوں  
اس شخص کا جو آسمان پر ہے مراد آسمان سے اس جگہ عرش ہے بطریق مجاز  
اقول۔ واہ جناب کیا خوب یہاں تو آپ نے دوسرا ہی پہلو بدلا اب تک تو آپ نے  
ظاہری لغوی ایسی معنی کے لینے پر زور پر زور دیر ہے تھے جسکو ایک جاہل بیانی  
بھی سمجھ جاسکے اسی بنیاد پر تو استغوی علی العرش کی معنی تخت پر بیٹھنا یا بیٹھنے  
کے لئے جاتے تھے گو کہ عرش و استوار کے لغوی معنی اور بھی تھے مگر سب سے زیادہ

صاف معنی تخت پر بیٹھنا یا ہارنے کے تھے جسکو ایک جاہل دیہاتی بھی سمجھ جاسکتا ہے اگرچہ فوق کا لفظ کلام عرب میں فوقیت برتری و فوقیت مکانی دونوں معنوں میں مستعمل تھا مگر حق سبحانہ تعالیٰ کے نسبت فوقیت مکانی ہی لیگنی تھی کیونکہ فوق کے ظاہری معنی ہر جاہل دیہاتی جہت مکانی ہی کی سمجھتا تھا۔

تو پھر فرمائے کہ اس اصول کو لغت ہمارے کے نسبت یہاں آپ نے کیوں ترک کر دیا سہار کی ظاہری معنی کوئی دیہاتی تو کیا بلکہ شہری بھی عرش کی نہ سمجھیکا۔ پس اس جگہ ایسی کوئی مصیبت آن پڑی تھی جو معنی حقیقی ہمارے کو چھوڑ کر مجازاً عرش مراد لیا جاتا ہے ایسا نہ کہ کہیں آگے چلکر اس آیت کریمہ وَهُوَ اللَّهُ فِي السَّمَوَاتِ وَفِي الْأَرْضِ میں بھی فی الارض سے مراد مجازاً اعلیٰ العرش ہی لینے لگو تو پھر بڑی شکل بڑگی

اگر آپ کو مجازاً ہمارے مراد عرش ہی کا لینا منظور تھا تو آءِ آمَنُتُمْ مِنْ فِي السَّمَاوَاتِ وغیرہ کی پچھلی آیتوں میں اس قاعدہ کو کیوں آپ فراموش کر گئے تھے کاشکے اول ہی یہ کہہ دیتے کہ جس آیت و حدیث میں کہ جن سبحانہ تعالیٰ کافی السماء یا فی الارض وغیرہ ہونیکا ذکر آوے وہاں علی العرش ہی مراد ہے تو جھگڑا ہی ٹوٹ جاتا لیکن اس وقت شاید ایک دوسری مصیبت کا سامنا یہ ہوتا کہ فرق مخالفت اسی تاویل کو لوٹ کر بطریق مجاز کے علی العرش سے مراد علی السماوات لے لیتا تو پھر کیا کیا جاتا اس وقت بجز اس کے کہ ایسی تاویل کرنے سے منع کریں کچھ بن نہ پڑتا۔

خیر ہم آپ کے خاطر سے تہوڑی دیکھ کے لئے اس مجازی حل کو مان بھی لیں کہ

فی السماء سے مراد علی العرش ہے تو اس آیہ کریمہ وَهُوَ اللَّهُ فِي السَّمَوَاتِ مِنْ  
 سات عرش کا مراد لینا خلافت واقع ہوگا والا استوی علی العرش کی قید بال جہاں  
 کہا ہے جہاں نے ردین اسکے کہ مکن سے مراد یہاں ملائکہ ہیں نہ اللہ تعالیٰ کیونکہ  
 آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے بخین تصریح کی ہے سات اس تخصیص کے  
 تو یہ یہ کہان سے معلوم ہوا کہ مکن سے مراد ملائکہ نہیں ہو سکتے ہیں کیونکہ ملائکہ  
 کا مقر آسمان ہے اور وہ اعلم ہیں اللہ کے سات اور اطلاع ہے اونکو قرب  
 اللہ کے اور جلتے ہیں وہ اس بات کو کہ رسول صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم امین  
**قال**۔ جو تھی حدیث لونڈی کی ہے قَالَ اِنَّ اللَّهَ قَالَتْ فِي السَّمَاءِ قَالَتْ  
 اَنَا قَالَتْ اَنْتَ رَسُولُ اللَّهِ قَالَ اَعْتَقُهَا فَاَيْهَا مُؤْمِنَةً (مسلم) فرمایا اللہ  
 کہان ہے کہا آسمان میں کہا میں کون ہوں کہا تم رسول ہو خدا کے فرمایا آزاد  
 کرادے کہ یہ ایمان والی ہے اور دوسری روایت میں ہے کہ اشارہ کیا اوس  
 طرف آسمان کے اور یہ حدیث کئے طریق سے مروی ہے اور پوچھا حضرت کا  
 لفظ سے کہ اللہ کہان ہے دلالت صریح کرتا ہے تعین جہت فوق و علو پر واسطہ  
 خدا کے۔

**اقول**۔ اسی مضمون کے اور چند احادیث معاویہ بن الحکم اور عمر بن الحکم و محمد  
 بن الشریف و ابو ہریرہ و ابن عباس و عبد الرحمن و غیر ہم رضی اللہ عنہم سے مروی  
 ہیں مگر یہ سب کے سب کم عقل لونڈیوں ہی کے مقابلہ میں واقع ہوئے ہیں  
 یعنی اپنے جاریہ سے ہی سوال کیا کہ اِنَّ اللَّهَ اَوْس کے جواب میں لونڈی نے  
 بلحاظ اپنے فہم کے فَكشادت اِلَى السَّمَاءِ يَا قَالَتْ فِي السَّمَاءِ پس اس قسم کا سوال

و جواب سوائے جاریہ کے جو نہایت کم عقل ہوتے ہیں کسی عقلی و فہم کے درمیان واقع ہونا ہر ذی علم کے لئے بہت بڑا قرینہ ہے آپ کے منشاء اصلی کے دریافت کرنے پر یعنی آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کا پوچھنا اس لفظ سے کہ اللہ کہاں ہے دلالت صریح کرتا ہے اوس کے عقیدہ کے امتحان پر کیونکہ یہ لونڈی جو نو مسلمہ تھی قبل از اسلام کے ایام جہالت میں اپنے معبود کو زمین پر دیکھتی اور پوچھتی تھی جبکہ اوس نے فی السماء کہی تو گویا اوسکا یہ کہنا دراصل زمینی معبود باطل کی نفی کا اقرار تھا اسی نفی شرک کی وجہ سے اس امتحان میں وہ مومنہ ٹھہری کیونکہ ایمان مشتمل ہے تصدیق توحید و رسالت پر جبکہ توحید کے ساتھ جہت فوق کی تصدیق شرط یارکن ایمان نہیں ہے تو پھر تعین جہت فوق کا واسطے خدا کے کہا تھا تو یہ کلام بعضوں نے بوقت دعا آسمان کے طرف ماتہ اٹھانے سے حق سبحانہ تعالیٰ و تقدس کا بجہت فوق سماء پر ہونیکا جو استدلال کیا ہے اس لئے وہ صحیح نہیں کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے فرمایا ہے کہ بوقت دعا کے مومنہ آسمان کے طرف نہ کرو جیسا کہ بخاری نے انس رضی اللہ عنہ سے اور مسلم نے ابو ہریرہ و جابر سے اور نسائی و ابوداؤد و ابن ماجہ نے ابن عمر و جابر و انس رضی اللہ تعالیٰ عنہم سے بالفاظ مختلف روایت کی ہے پس بوقت دعا کے آسمان کے طرف مومنہ کر نیکی حاجت اور قبلہ کے طرف مومنہ کرنے کی اجازت قرینہ قوی ہے رفع تو ہم جہت سماء و نفی قید مکانی اور تعالیٰ جل شانہ پر خیاںچہ حسن بصری و مجاہد و صفاک سے مروی ہے کہ جب آئیہ کریمہ اذ عنونی اکتب لکم کی نازل ہوئی تو لوگوں نے پوچھا کہ ہم کہہ رہے تھے کہ یہ دعا کرین تو یہ آیت نازل ہوئی کہ فَاٰتَيْنَا تُولٰٓئِكَ مِنْكُمْ وَجَعَلْنَا

یعنے جب ہر چاہو متوجہ ہو کر مانگو کہ اللہ تعالیٰ ہر کہیں ہے۔ جس سے وہ قید جہت فوق کی عام و مطلق ہو گئی، باوصف اسکے واسطے حصول مدعا کے بوقت دعا آسمان کے طرف یا تہا ٹھہرنا دلالت کرتا ہے اس بات پر کہ آسمان گنجینہ رزق و نعمتہا گونا گون ہے لکھا قال اللہ تعالیٰ وَفِي السَّمَاءِ رِزْقُكُمْ وَمَا تُوعَدُونَ پس جیسے کہ وقت عبادت کے کعبہ قبلہ صلوٰۃ ہے اسی طرح بوقت حاجت کے آسمان قبلہ دعا ہوا واللہ اعلم بالصواب۔

پس اگر آسمان قبلہ دعا ہو نیکی وجہ سے حق سبحانہ تعالیٰ و تقدس کافی السما ہونا ثابت ہو جاوے گا تو زمین پر خانہ کعبہ کے قبلہ عبادت ہونے سے اور سجدہ خداوند پر واقع ہونے سے حق سبحانہ تعالیٰ و تقدس کافی الارض ہونا بھی لازم آجائے گا کیونکہ سجدہ سے حق سبحانہ تعالیٰ کا تقرب حاصل ہوتا ہے بلکہ بحکم وَابْتَغُوا الْوَقْدَیْنِ زمین پر سجدہ کرتے ہی خداوند تعالیٰ سے وہ قریب ہو جاتا ہے۔

قال۔ حدیث باخچین رَبَّنَا اللَّهُ الَّذِي فِي السَّمَاءِ سَآوَاهُ أَبُو دَاوُدَ رتب ہمارا وہ اللہ ہے جو آسمان میں ہے اس میں بھی کمال صراحت ہے جہت فوق کی اور بنظر مفہوم مخالف کے نفی ہے جہت تحت کی۔

اقول۔ جبکہ بصراحت تمام یہ کہا گیا کہ ہمارا رب وہ اللہ ہے جو آسمان میں ہے تو اس کا مفہوم مخالف یہ ہو گا کہ جو اللہ عرش پر ہے وہ ہمارا رب نہیں بخود دعوا باللہ من ذلک۔

یا آنکہ جب اس حدیث سے یہ استدلال کیا جاسکتا ہے کہ بوجہ کمال صراحت ہونے جہت فوق کے مفہوم مخالف جہت تحت کی نفی ہو جاتی ہے تو پھر استدلال

کیونکہ نہیں کیا جاسکیگا کہ اس حدیث میں بوجہ کمال صراحت ہونے فی السماء کے مفہوم مخالفت علی العرش کی نفی ہو جاوے گی۔ کیونکہ عرش بجبت فوق ہے اور نہایت تحت عرض یہ سب نا فہمی کے تقیدات ہیں۔

قال۔ چٹی حدیث اَدْحَمُوا مَن فِي الْأَرْضِ يَرْحَمُكُم مَّن فِي السَّمَاءِ رَوَاهُ  
الْإِمْدَادُ رحم کر دوس شخص پر جو زمین میں ہے رحم کرے گا تم پر وہ شخص جو آسمان  
میں ہے یعنی خدا یہ حدیث حسن صحیح ہے۔

اقول۔ رحمن کا استواء علی العرش ہے یعنی رحمت عامہ کا نزول  
سما پر ہوتا ہے اور یہاں سے تفصیل پاتی ہے کیونکہ سما بھی تجلی گاہ رحمت ہے  
اور یہیں سے نزول رحمت کا بند دن پر ہوتا ہے۔ پس اس سے اس ذات  
مطلق کا آسمان کے سواے اور کہیں نہ ہونا ثابت نہیں ہوتا حافظ سیوطی رحمۃ اللہ  
علیہ نے مرقات الصعود میں کہا ہے کہ من فی السماء میں مراد من سے ملائکہ ہیں  
جیسے کہ دوسری حدیث میں یَرْحَمُكُم أَهْلُ السَّمَاءِ وارد ہے۔

قال۔ حدیث ساتویں روایت اہل جنت میں خدا کو فَاذْأَرْكَبُ قُلُوبَ أَشْفَافِ  
عَلَيْهِمْ رَوَاهُ ابْنُ مَاجَةَ سَوِيكَابُ رُبَّ نے جہانگاہ ادب اور ان کے  
ادب سے کیونکہ جنت نیچے عرش کے ہوگی اور رحمت اسکی خدا کا عرش ہوگا۔  
اقول۔ اس کے ادب بھی تو اپنے حق سبحانہ تعالیٰ کو فی السماء ثابت کیا تھا مگر  
اس قدر جلد بھول گئے کہ ساتھ ہی اس کو ساتون آسمانوں کے پار کر دیا۔ حیرت  
کامل حدیث کا ترجمہ سنئے کہ آپس میں اہل جنت نعیم میں ہونگے چلیگا ادب پر ایک  
نور۔ پس وہ لوگ سر اٹھا دیں گے ناگاہ رب تعالیٰ ظاہر ہوگا ادب اور ادب سے

اون کے پس کہیگا۔ السلام علیکم اے اہل جنت۔

پس اس کامل حدیث کے مضمون سے اہل جنت پر حق سبحانہ تعالیٰ کا ظہور یہ تجلی نورانی ہونا ظاہر ہوتا ہے کیونکہ دار جنت میں اوپر کے طرف سے نور کا چکنا اور اوسین حق ظہور فرما کر السلام علیکم کہنا بعینہ ایسا ہی ہے جیسا کہ علی الارض وادئی مقدس طوبی پر موسیٰ علی نبینا وعلیہ السلام پر بصورت نار کے حق سبحانہ تعالیٰ نے تجلی ہو کر ارشاد فرمایا تھا کہ اِنِّیْ اَنَا رَبُّکَ فَاخْلَعْ لَعَلِّکَ اِنَّا بِالْاَوَادِ مُقَدِّسٍ طُوًی غرض اہل جنت پر یہ تجلی نورانی ظاہر ہونے سے حق سبحانہ تعالیٰ کا عرش پر بیٹھنا اہل جنت کو اوپر کی جہت سے جہانگشا ثابت نہیں ہوتا کیونکہ اگر ہم اوس کے ظہور کے کیفیت کو جہانگشی کے صورت پر تسلیم کریں تو ہر اس حدیث صحیح کے کیا معنی ہونگے کہ اِنَّا هُمْ رَبُّ الْعَالَمِیْنَ قَالَ فَخُذْ اَنْتَ وَرَبُّکَ بِیْنَ يَدَیْکَ کُلِّ اُمَّةٍ مَا کَانَ لَکُمْ نَسَبٌ قَالُوْا رَبُّنَا فَاَرْقَمْنَا النَّاسَ فِی الدُّنْیَا اَقْرَمَ مَا کُنَّا اِلَیْهِمْ وَلَکُمْ نَصَابُحُهُمْ الْحَدِیْثُ مُتَّفَقٌ عَلَیْهِ اُدے گا اوتکے پاس پروردگار عالم کا کہیگا کسا انتظار کرتے ہو تم حالانکہ ہر گروہ اپنے معبود کے پیچھے ہو لیا کہیں گے وہ اے رب ہمارے ہم جدا ہو گئے تھے اُن لوگوں سے دنیا میں در حالیکہ زیادہ حاجت مند تھے ہم طرف اون کے باوجود اس کے مصاحبت نہیں کئے ہم اذکی فقط غرض عرصات قیامت میں ہونین برحق سبحانہ تعالیٰ کا یہ ظہور بصورت تشبیہ کے اوپر کے جہت سے نہوگا بلکہ اوتکے روبرو سے آویگا اور یہ تمام باتیں گریگا تو اب فرمائی کہ عرصات قیامت میں بھی مثل دار جنت کے عرش پر بیٹھنا اوپر کے طرف سے جہانگشی

ضرورت کیونکہ نہیں پیش آئی۔ شاید اسکا یہ جواب ہوگا کہ عرصات قیامت میں حق سبحانہ تعالیٰ عرش کے اوپر سے نیچے اتر آوے گا اور پھر بعد دخول جنت کے عرش پر بیٹھ کر جہانگار کیا منصب کا نہ و تعالیٰ اِنَّمَا يَقُولُ فَمَنْ عُلُوًّا كُنَّ بَدِئًا

اصل تفسیر یہ ہے کہ اوس ذات پاک کی عظمت و نزاہت کی لاعلمی ان تمام خرابیوں اور بد عقیدوں کا باعث ہوئی ہے حالانکہ وہ ذات مطلق باوجود طور و صورت و شبہہ کے بھی منزہ ہے اور یہ ظہور و اسکا بصورت شبہہ کے حلول و اتحاد کی شان میں نہیں ہے لہذا اسکی اس شان ظہور میں تغیر و تبدل و تحول و تنزل مکانی و زمانی وغیرہ کو ہرگز دخل نہیں ہوتا خدا جسکو چاہتا ہے ان اپنے اسرار ربوبیت سے آگاہ فرماتا ہے ذَٰلِكَ الْفَوْزُ الْعَظِيمُ

قال۔ حدیث آٹھویں کہ نَزَلَ رَبُّنَا كُلَّ لَيْلَةٍ إِلَى السَّمَاءِ الدُّنْيَا مُتَفَقِّعًا اترتا ہے رات ہمارا ہر رات طرف آسمان دنیا کے اس حدیث سے جس طرح جنت علو ثابت ہوئی ہے اسی طرح ایک صفت نزول بھی ثابت ہوئی اور یہ بھی ایسا لانا واجب ہے اور کیفیت اسکی نامعلوم۔

اقول۔ اول تو حق سبحانہ تعالیٰ و تقدس کو محبت فوق مکان عرش پر ٹہرا کر پہنچا کہ دنیا کہ ہر رات کو آسمان دنیا پر اترتا ہے تو آخر اسکی کیا معنی ہونگے۔ ظاہری معنی تو اسکی یہی ہونگے کہ حق سبحانہ تعالیٰ و تقدس جو ہمیشہ عرش کا رہنے والا ہے اور پر کے جہت عرش سے نیچے کے جہت سما و دنیا پر اترتا ہے باوجود اسقدر وضاحت کے ساتھ حق سبحانہ تعالیٰ و تقدس کے نزول کے معنی کو بیان کر دینے کے جسکو ہر عامی دیہاتی سمجھ جائے کہ صرف اسقدر کہ دنیا کہ کیفیت اسکی نہ معلوم یہ معنی دارد۔

کیا اوس کے اترنے کی کیفیت کے نہ معلوم ہونیکا یہ مفہوم ہے کہ آیا وہ سیڑھی الگ کر  
اترتے ہیں یا بغیر سیڑھی کے یا اونکے سیڑھی کی کیفیت نامعلوم ہے کہ وہ کا ہی گئی  
پس اس نزول کی اس قدر کیفیت کی مجہولیت اوس ذات مقدس کی تقدیس و  
تمنزیہ کو قایم و ثابت رکھنے کے لئے ہرگز کافی نہیں ہو سکتی۔

ان تمام خرابیوں کا بڑا باعث یہ ہوا کہ جب ان لوگوں کو حق سبحانہ تعالیٰ کی معرفت  
میں بصیرت حاصل نہ ہوئی تو اوس کے صفات مشابہہ کی مغربی لغت کی کتابوں میں  
جا کر دھونڈ ہے جبکہ ایک لفظ کے لئے معنی شکلے تو سب سے ظاہر معنی ایسی اختیار  
کر لئے کہ جو ہر عامی و دیہاتی بھی سمجھ جائے اسکی اصول کی پابندی نے اس بات  
سے اونکو بے پروا کر دیا کہ وہ معنی منافی نہایت و اطلاقیات ذات الہی کیوں نہ ہوں  
اب سمجھو کہ نزول کا لفظ کلام عرب میں دو معنوں میں مشترک ہے کبھی اوس کا  
اطلاق جسم کی نقل و حرکت پر ہوتا ہے جو اوپر کے طرف سے نیچے کے جہت ہو۔ اور  
کبھی اسکا اطلاق اجسام میں ایسی معنی پر ہوتا ہے جہاں انتقال و حرکت کی حاجت  
نہیں ہوتی کما قال اللہ تعالیٰ وَاَنْزَلَ لَكُمْ مِنَ السَّمَاءِ مَائِدَةً ۚ اَنْزَلَ عَنِ السَّمَاءِ  
حَالًا لَّا تَرَ فِيهَا ظُلُمًا ۚ وَاَنْزَلَ لَكُمْ مِنَ السَّمَاءِ مَائِدَةً ۚ اَنْزَلَ عَنِ السَّمَاءِ  
وہ ارحام میں ہی مخلوق ہیں حالانکہ تم نے اوسکو اپنے آنکھوں سے نہیں دیکھا اسبطح  
فرمایا کہ قَدْ اَنْزَلَ اللّٰهُ اِلَيْكُمْ ذِكْرًا ۚ وَاَنْزَلَ لَكُمْ مِنَ السَّمَاءِ مَائِدَةً ۚ اَنْزَلَ عَنِ السَّمَاءِ  
صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم سے ہرگز یہ مراد نہیں کہ آپکی ذات باریکات بوجود و عنصری  
آسمان کی جہت سے زمین پر اتری ہو۔ تو ضرور ہے کہ اسکی کوئی دوسری معنی ہونگے  
پس حق سبحانہ تعالیٰ و تقدس کے بارہ میں جو نزول وارد ہے تو اسکی معنی انتفا

و حرکت کے نہیں ہیں جو اشخاص اور احبام کو لازم ہے کیونکہ حق سبحانہ تعالیٰ جسم نہیں  
اب رہا یہ امر کہ چہرہ اسکی کیا معنی ہیں رہر عامی دیہاتی کے لئے یہ جواب کافی ہے  
کہ جب تم نے آسمان سے اونٹ بکری کے نزول کی معنی کو نہیں سمجھا تو چہرہ <sup>تعالیٰ</sup> حق سبحانہ  
و تقدس کے نزول کو کیونکر سمجھ سکو گے۔

کامل حدیث کا ترجمہ یہ ہے ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ نے کہا کہ فرمایا رسول صلی اللہ  
و علیہ وآلہ وسلم نے نزول فرمایا ہے رب ہمارا برکت والا اور بلند مرتبہ والا  
ہر رات طرف آسمان دنیا کے جب باقی رہتی ہے آخر کی تہائی رات اور فرماتا ہے  
کہ کون ہے کہ مجھ سے سوال کرے میں قبول کروں۔ اور کون ہے مجھ سے مانگے  
میں اسکو دوں اور کون ہے مجھ سے بخشش چاہے میں اسکو بخش دوں تو فرمایا  
یس جن لوگوں نے اس حدیث میں حق سبحانہ تعالیٰ کے نسبت لفظ نزول سے  
اتر نیکی ایسی معنی ظاہری مراد لینا چاہا ہے جسکو ہر عامی جاہل دیہاتی بھی سمجھ سکتے  
لیکن ان کے یہ سمجھنے کے بعد بھی یہلہ یہام اونکا کیونکر دفع ہوگا اور کس طرح  
سمجھا جائے کہ اپنے بندوں کو پکارنے کے لئے حق سبحانہ تعالیٰ و تقدس اپنے  
عرش سے سماء دنیا پر اتر آئیے بعد بھی تو اسکا پکارنا سنائی نہیں دیتا جبکہ  
اسکا پکارنا سنائی نہیں دیتا یا سنائی دنیا ضرور بھی نہیں تو پھر سار دنیا پر اتر کر  
پکارنے سے کیا فائدہ ہوگا۔ یوں تو اس طرح کا پکارنا اسکو اپنے عرش کے اوپر  
سے بھی ممکن تھا۔

اسکی ایسی مثال ہے جیسے کہ ایک شخص مشرق کا رہنے والا مغرب والے کو پکار  
یا اسکو کچھ سنائیے لئے چند قدم مغرب کے طرف بڑھ کر پکارنے لگے حالانکہ وہ جانتا

کہ مغرب والا اس سے بھی نہیں سن سکتا پس اس کا چند قدم بڑھنا باطل ہوا تو یہ  
 اس صورت میں حق سبحانہ تعالیٰ کے حق میں یہ نہ ظاہری معنی نزول کے بھی بال  
 ٹھہرے بلکہ یہاں ایسے معنی مراد ہیں جو منافی تنزیہ الہی نہ ہو کیونکہ تنزیہ ذات  
 کا نقصان بھی مخالفت عقل و نقل ہے۔ لہذا ضرور ہے کہ یہاں لفظ نزول  
 سے اس کی صورت مراد نہیں ہے بلکہ اس کا نتیجہ مراد ہے صورت نزول کی تو یہ ہے  
 کہ کسی چیز کا اوپری تہ سے نیچے کے طرف حرکت کر کے اتر آنا ہے اور اس کا  
 نتیجہ یہ ہے کہ وہ چیز محل تحاتی میں پائی جاوے۔ پس کسی شے کا پایا جانا بعینہ  
 اس کا ظاہر ہوتا ہے پس حق سبحانہ تعالیٰ کے نسبت یہ صورت نزول کی تو محال  
 مگر نتیجہ نزول کا محال نہیں ہے چنانچہ اس قسم کے استعارات جو بلاغت پر محمول  
 ہیں اکثر جگہ قرآن مجید میں پائے جاتے ہیں مثلاً وَ نَفِثَ فِیْهِ مِنْ رُّوْحِ  
 ۱۳۷ ع میں حق سبحانہ تعالیٰ کا پہونکنا اس حالت یا فعل سے مراد ہے جس  
 روح کا نور قالب آدم میں مشتعل ہو جاوے اگرچہ لفظ نفخ کے دو مراد ہوتے ہیں  
 ایک تو نفخ کی صورت اور دوسرا نفخ کی غرض یعنی اس کا نتیجہ نفخ کی صورت  
 تو یہ ہے کہ پہونکنے والیکے پیٹ سے اس چیز میں مونہ کی راہ ہو کر لبون کی حرکت  
 سے ہوا پہونچانی ہے چنانچہ جس چیز پر وہ پہونکتا ہے تاکہ وہ شے مثلاً کلڑی آگ سے  
 سلگ جاوے۔ پس یہ صورت پہونکنے کی آگ روشن ہونیکا سبب پڑی ہے لہذا  
 یہ صورت پہونکنے کی جو قالب آدم میں نور روح کے مشتعل ہونیکا سبب پڑی ہے  
 حق سبحانہ تعالیٰ و تقدس کے نسبت محال ہے لیکن مسئلہ یہ ہے حاصل ہونا روح  
 کا جو نفخ کا نتیجہ ہے بغیر از صورت نفخ کے محال نہیں ہے لہذا اس فعل کو جس سے

مسبب پایا جاتا ہے کناۃً سبب سے تعبیر کرتے ہیں اگرچہ استعارہ کا  
 ضل مستعار منہ کی صورت پر نہوا سکی مثال اس قول الہی میں ہے عَصَبُ اللہ  
 عَلَیْکُمْ ۲۸ ع ۲ غصہ ہوا اللہ تعالیٰ اونیہ فَاَنْتَقَمْنَا مِنْهُمْ ۲۵ ع ۱ پس بد لالیہ ہنہ  
 اونی سے۔ ان دونوں صورتوں میں غصہ کی صورت وہ تبدیل حالت ہے  
 جو غصہ کرنیوالے میں پائی جاتی ہے اسی سبب سے وہ فعل غصہ کا واقع ہوتا ہے  
 اور اس کا نتیجہ معصوب علیہم کی ہلاکت یا اونگھانا یا تکلیف کا پہنچانا ہوتا ہے  
 پس خوب سمجھو جیسا کہ بیان حق سبحانہ تعالیٰ و تقدس نے ہلاکت کو جو نتیجہ غضب  
 بلفظ غضب استعارہ کیا اور نتیجہ انتقام کو بلفظ انتقام کناۃً فرمایا اسی طرح  
 آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے بھی نتیجہ نزول کو جو ظہور محل تحانی ہے بلفظ  
 نزول استعارہ فرمایا ہے پس اس نتیجہ نزول سے جو وہ ظہور محل تحانی ہے  
 ظہور محل فوقانی کا لازم نہیں آتا وَاللّٰهِ الْمَثَلُ الْاَکْثَرُ جیسا کہ آفتاب طشت  
 میں یا شخص آئینہ میں ظاہر ہونے سے انتقال مکانی لازم نہیں آتا بلکہ شخص  
 واحد باوجود آئینہ ہائے متعدد میں ظہور کرنے کے بذاتہ و باوصافہ بجا خود ہوتا ہے  
 کسی طرح کا تغیر و تبدل و تحول اس کی ذات و صفات میں راہ نہیں پاتا تو یہ حق  
 سبحانہ تعالیٰ و تقدس کے نسبت بہ امر کیوں بعید خیال کیا جاتا ہے فَاَعْبُدُوْهُ  
 یَا اَوَّلٰی الْاَلْبَابِ۔

بیان بالا سے ظاہر ہو گیا کہ یہاں لفظ نزول سے ظہور مراد لینے میں کوئی  
 قیاحت لازم نہیں آتی اگرچہ کہ وہ ظاہر ہے مگر باختلاف استعداد محل  
 یعنی مظاہر کے ظہور کے اعتبارات بھی مختلف ہوتے ہیں جیسا کہ آئینوں میں

بسبب صفائی و کدورت کے نور کا ظہور بھی متفاوت ہوتا رہتا ہے مثلاً جس آئینہ میں فیضان نور کے لینے کی پوری صلاحیت حاصل ہو۔ اور درمیان کوئی چیز بھی حائل نہ ہو تو آفتاب جو بذاتہ منور ہے اس آئینہ میں ظاہر ہوتا ہے گو کہ آفتاب بذاتہ ظاہر ہے مگر باعتبار مظاہر کے بھی آفتاب ظاہر کہلاتا ہے۔

ہر چند کہ فیضانِ رحمانی عام ہے مگر باعتبار اختلاف استعداد و صلاحیت مظاہر کے ظہور فیضان بھی متفاوت ہوتا ہے اسکا منظر اعلیٰ و اخص عرش ہے جس پر استوار رحمن کا حاصل ہے اَللّٰهُمَّ صَلِّ عَلٰی اَمْرِئِکَ سَيِّدِیْ یعنی عرش میں کمال تسویت کی وجہ سے فیضانِ رحمانی کے استفاضہ و افاضہ کی ثبات و صلاحیت بالفعل ہوتے ہی رحمان کے ساتھ ایک خاص نسبت حاصل ہو گئی جو وہ عبارت ہے استوار سے لہذا یہ استوار عرش کے ساتھ مخصوص ہے کیونکہ دوسرے مظاہر جو تحت عرش واقع ہیں اور میں یہ تسویت افاضہ و قیام تامہ استفاضہ کی حامل نہیں ہے کیونکہ سمادات پر فیضانِ رحمانی عرش ہی توسط سے پہنچتا ہے۔

اگرچہ سماء دنیا بھی رب ہی کا ایک مظہر ہے بلکہ ہر ذرہ بھی اسی ایک ذات کا مظہر مگر کسی خاص صفت یا غرض و مناسبت کے اظہار کے لئے اسکا ذکر خاص بھی کیا جاتا ہے جیسا کہ حدیث بالا میں سماء دنیا پر خصوصیت اوقات کے اسکی تجلی کا ذکر صفت خاص کیا گیا جو اجابت دعا کے متعلق ہے کیونکہ تمام اسباب انجاح حاجات کے سماء دنیا میں مقدر ہیں لہذا جن ظہور اسباب کے لئے دعا کی شرط مقدر ہے اسکا محل صفت ایجابی کے ساتھ سماء دنیا بوقت

لصف اللیل یا ثلث شب خاص کیا گیا پس یہ خصوصیت اوقات اجابت دعا کی باعتبار خصوصیت افراد دعا کرنے والوں کے ہے والا وہ رب العالمین بحکم اَدْعُوْنِیْ اَسْتَجِبْ لَكُمْ ۲۴ ع ۱۱ ہر وقت لصف استجاب کے متجلی ہے جیسا کہ خود اس حدیث کا مفہوم بھی ایسا مودید ہے کیونکہ کہہ سکتے تھے کسی کا زمین پر محیط ہے لہذا لحاظ دو شمس کے ہر نقطہ زمین پر ثلث شب کا ہر آن دورہ جاری رہتا ہے پس اس صورت میں نزول یا ظہور کی قید کسی ایک مقام خاص میں یا آخر ثلث شب نہ ہوئی کیونکہ حکم اس حدیث کا ایجاب دعا میں عام ہے جو تمام افراد عالم دنیا پر شامل ہے جیسے کہ ثلث شب کا دورہ بھی تمام اقطار دنیا پر حاصل ہے لہذا الاحمالہ سار دنیا پر نزول دوامی حق سبحانہ تعالیٰ کا متحقق ہوا جو منافی صعود مکانی ہے (یاد رہے کہ اگر بیان نزول کی وہی معنی ظاہری اور پر کے جہت سے نیچے کی طرف اترنے کی بجائے تو پر عرش پر صعود ثابت نہیں ہو سکتا کیونکہ ہر آن ثلث شب کا دورہ روئے زمین پر علی التسلل جاری رہتا ہے تو پر وقوع صعود کا کیونکر باتہ آتا)

باد جو اس تجلی دوامی لصف اجابت دعا کے پر قید وقت کی باعتبار وقوع بعض شرائط و عاشل خشوع و خضوع و فرغ دلی و خاطر جمعی وغیرہ امور کے ہونے ان تمام شرائط کا وقوع بمقابلہ دیگر اوقات کے ثلث آخر شب میں بطور کامل ہوتا ہے لہذا جمیع اقطار ارض پر تمام افراد عالم کو آخر شب تہجد کی جو افضل عبادت ہے ترغیب دی اور دعا کے لئے جو فتح الیہ اَدْعُوْہُ ہے رغبت بڑھائی تاکہ خواب غفلت سے جو تکلیف اور استغاضہ رحمت الہی کے طلبگار ہیں وَاللّٰهُ اَعْلَمُ بِالْاَصَوَابِ

**قال**۔ حدیث نوین مُفْرِخِجُ الدِّینِ بِأَتَوَافِكُمْ سَوَاءُ الْبُخَارِیِّ وَمُسْلِمٍ  
چڑھتے ہیں وہ فرشتے جو رات کو رہے تھے تم میں یعنی خدا کے طرف عروج اور  
طرف چڑھنے کو کہتے ہیں جیسا کہ گزر چکا۔

**اقول**۔ ان ملائکہ کا اپنے مقام معلوم تک عروج کرنا حق سبحانہ تعالیٰ و تقدس کے  
مطلقیت ذاتی کے منافی نہیں ہے جسکا بیان آیت سبزوہم کے ضمن میں گذر  
**قال**۔ دسویں حدیث اَلَا تَرَكَانَ الدِّیْنِ فِی السَّمَاءِ عَلَیْهَا اُخْرَاجُهُمْ مِّنْ  
مَّكَرُوهٍ نَّحْضُ جَوَّ آسَمَانٍ مِّنْ هُوَ خَافُوهَا اَوْسُ عَوْرَتٍ بِرِیْضَةٍ جَوْ خَاوَنَدُ كَ بَلَا  
اوس کے پاس نجاوے۔

**اقول**۔ اس حدیث سے بھی کوئی مطلب برآمد نہیں ہو سکتا کیونکہ اس جہت  
سما کی تشبیہ بھی منافی تنزیہ الہی نہیں ہے۔ شیخ عبدالحق دہلویؒ کہان الدِّینِ  
فِی السَّمَاءِ کے ترجمہ میں لکھا ہے کہ آن کس کو آسمان است و تواند مراد بالذِّینِ  
فِی السَّمَاءِ ذات مقدس الہی تعالیٰ باشند باعتبار امر و کمال قدرت و سبحانہ تعالیٰ  
در آن عالم و طیبی گفتہ چون تعبیر کردہ می شود از رحمت و غضب الہی تعالیٰ و قرب  
و نزول و بطلق تعبیر کردہ می شود آسمان مذکور و در حقیقت این از تشابہات  
است و حکم آن معلوم است۔

**قال**۔ گیارہویں حدیث اَللّٰهُمَّ اِنَّكَ وَاِیْحٰدِیْ السَّمَاءِ وَاَنَا وَاِیْحٰدِیْ الْاَرْضِ  
وَسَبْدُہٗ حَسَنٌ جب ابراہیم علیہ السلام کو آگ میں ڈالا تو انہوں نے کہا  
اللہ بیشک تو ایک ہی ہے آسمان میں اور میں ایک مسلمان ہوں زمین میں  
اس سے معلوم ہوا کہ ملت ابراہیمی میں بھی یہی بات مقرر تھی کہ خدا آسمان پر ہے



مختلف اقوال سے حق سبحانہ تعالیٰ و تقدس کی شان اطلاقیت کے ساتھ عمومیت کو ثابت فرماتے رہے ہیں جبکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم حنیفی الشرب تھو تو یقیناً یہ بات متحقق ہوگئی کہ ملت ابراہیمی میں بھی یہی عموم معیت ثابت تھی بلا قید جہت سما کے کیونکہ حَنِيفًا وَمَا اَنَا مِنَ الْمُشْرِكِينَ کا قول حضرت ابراہیم علیہ السلام کا تنزیہ و تقدیس الہی پر دلالت کرتا ہے جو منافی قید وجہت مکانی ہے۔

**قال۔** بارہویں حدیث ذکر نماز میں ہے **ثُمَّ يَكُودُ بِهَا إِلَى السَّمَاءِ فَيَفْقَعُ لَهَا حَتَّى يَكُنَّ يَدَايَا إِلَى السَّمَاءِ الَّتِي فِيهَا اللَّهُ سَرَاوَاهُ ابْنُ مَاجَةَ** پہر لیجاتے ہیں فرشتے اوس نماز کو طرف آسمان کے پہر کہولا جاتا ہے اوس کے لئے دروازہ یہاں تک کہ لے پہونچتے ہیں اوسکو اوس آسمان تک جس میں خدا ہے اس حدیث میں وہ صراحت تھیں فوق و علو کی ہے کہ زیادہ اوس سے متصور نہیں۔

**اقول۔** فوق و علو کا نام ہی نہیں تو پہر صراحت کسکی بلکہ اِلَى السَّمَاءِ الَّتِي فِيهَا اللَّهُ میں بھی اوس سما کی تصریح نہیں ہے جس میں اللہ ہے خوب یاد رہے کہ اس ابہام کے وجہ سے کہیں سما کی تاویل عرش کے ساتھ نہ کریگا کیونکہ اللہ تعالیٰ فرماتا ہے **لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ الَّذِي خَلَقَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ فِي سِتَّةِ أَيَّامٍ ثُمَّ اسْتَوَىٰ عَلَى الْعَرْشِ** یعنی بعد خلق سماوات کے عرش پر استوی ہوا اور عرش اِبن کَانَ رَبَّنَا قَبْلَ أَنْ يَخْلُقَ خَلْقَهُ قَالَ كَانَ فِي عَمَاءٍ مَا لَحْتَهُ هَوَاءٌ وَمَا فَوْقَهُ هَوَاءٌ وَخَلَقَ عَمَاءً عَلَى الْمَاءِ (سراواہ الترمذی) سے ظاہر ہوتا ہے کہ قبل از خلق کے عماء میں تھا اور پیدا کیا عرش کو پانی پر الغرض پہر خلق



بیان اس دقیق اشارہ کو سمجھ چکیا کہ باوجود حق سبحانہ تعالیٰ عالم الغیب ہونیکے پھر کیا  
 سے اپنے بند و مخاحال پوچھنے سے اسکی مطلقیت علمی میں کسی طرح کی قید جہل  
 کی عارض نہیں ہو سکتی اسی طرح باوجود اسکی عموم معیت کے علی السمار ملالیکہ  
 سے کلام کرنے سے اسکی مطلقیت ذاتی میں قید جہت مکانی کی لازم نہیں آ سکتی  
 صاحب رسالہ التنبیہ بالتزید نے لکھا ہے کہ حدیث روایت بخاری  
 میں نزول مِنْ عِنْدِ رَبِّهِمْ یا صعد الی ربہم کا ذکر نہیں ہے لہذا دلالت  
 کرتی ہے یہ روایت اس بات پر کہ انتہی ان ملائکہ کا اپنے مقرر پر ہے لہذا  
 یہ حدیث اللہ تعالیٰ کے فی السمار ہونے پر دلالت نہیں کرتی الخ۔ **حکیم**  
**قال۔** اس سے ثابت ہوا کہ خدا اپنی ذات سے آسمان پر ہے اور علم و  
**اقول۔** اس حدیث میں تو کیا بلکہ گذشتہ کسی حدیث و آیت سے بھی یہ  
 ہرگز ثابت نہو سکا اور آئندہ بھی قیامت تک ثابت نہو سکیگا کہ خدا اپنی ذات  
 سے آسمان پر ہی ہے۔ اور دوسری جگہ اسکا علم ہے بخلاف اس کے  
 اکثر آیات و احادیث سے عموم معیت و اطلاقیات اُس کی ثابت ہو چکی ہی  
 کیونکہ ذات مطلق کا حصر آسمان پر کرنا قید مکانی کے مستلزم ہے اور علم کا  
 ذات سے انفکاک جہل کو ثابت کرتا ہے اور یہ عقلاً و نقلاً محال و باطل ہی  
 پس جن لوگوں نے اللہ سبحانہ تعالیٰ کو علم جزئیات کے حامل نہونیکی عقیدت  
 رکھی ہے اسکی بنیاد یہی قید جہت مکانی ہے کیونکہ جب ان لوگوں نے  
 ذات حق کو بالذات بچھت فوق سماء کے مقید سمجھا تو اسکا لازمی نتیجہ علم  
 جزئیات کا انکار تھا کیونکہ بغیر ان حضوری ذاتی کے حصول اس علم کا عقلاً محال

چنانچہ تفسیر کشاف میں ہے کہ ربیعہ بیٹا عمر و کا اور حبیب او سکا بہائی ساتھ صفوان بن امیہ کے باتین کرتے تھے ایک نے کہا آیا اللہ جانتا ہے جو کچھ کہتے ہیں ہم دوسرے نے کہا بعض بات جانتا ہے اور بعض نہیں جانتا۔ اور تیسرے نے کہا اگر بعض جانتا ہے تو سب ہی جانتا ہے یہ آیت اتری کہ اَلَمْ تَرَ اَنَّ اللّٰهَ يَكْتُمُ كَافِيَ السَّمٰوٰتِ وَمَا فِی الْاَرْضِ ط مَا یَكُوْنُ مِنْ خَیْ اَوْ ثَلٰثَ اِلَّا هُوَ سَمِعَ اَبْعُهُمْ وَلَا حِصَّةٌ اِلَّا هُوَ سَادِسُهُمْ وَلَا اَدْنٰی مِنْ ذٰلِكَ وَلَا اَكْثَرُ اِلَّا هُوَ مَعَهُمْ اَیْمًا كَا نَا اَنْزَلْنٰهُمْ بِمَا عَمِلُوْا یَوْمَ الْقِیَامَةِ اِنَّ اللّٰهَ بِكُلِّ شَیْءٍ عَلِیْمٌ ۲۷۲

یعنی کیا نہیں جانتا تو کہ اللہ جانتا ہے جو کچھ آسمانوں میں ہے اور جو کچھ کہ زمین میں ہے (وہیہ اس حصول علم کی یہہ ہے کہ) نہیں ہوتیں باتیں تین آدمیوں مصلحت کر نیوالو نہیں مگر چوتھا اور عین خدا ہوتا ہے اور نہ پانچ مصلحت کرنے والے مگر چٹا اور عین خدا ہوتا ہے (ان تین میں کا آپ چوتھا ہونیکی حقیقت انکے ساتھ اپنی معیت ذاتی بتلائی) اور نہ کم ہوں تین سے اور نہ زیادہ ہوں پانچ سے مگر وہ اللہ ساتھ ہے اور ان کے جہان کہیں کہ ہوں (جبکہ ہر امر جزوی کا علم بالذات شہوداً حاصل ہے تو) پس خبر دیجیادلو کو جو کچھ کیا ہے دنیا میں قیامت کے دن (اسوجہ کہ بہ تحقیق اللہ تعالیٰ ہر چیز کا جاننے والا ہے کیونکہ وہ ہر کُل شَیْءٍ حُطَّط ہے پس جزوات کہ محیط اشیاء ہو تو اسکو تمامی واقعات کلی و جمیع حالات جزوی کا علم بالشہادت ہی حاصل ہوگا۔

اب یہاں اس نکتہ کو بغور سمجھو کہ اور نہ ہر شخص کا آپس میں خدا تعالیٰ کی شان احاطہ علم کا پوچنا دلالت کرتا ہے شان معیت ذاتی حق سبحانہ تعالیٰ کی دریافت پر کیونکہ

اللہ تعالیٰ بالذات عرش پر رکھ کر ان تینوں کے باتوں کا سننا ناممکن خیال نہیں  
 کیا جاسکتا تھا کیونکہ دور سے بھی باتوں کا سننا ممکن الوقوع تھا لیکن انہوں  
 نے علم سے سوال کیا تھا اور یہ علم بغیر معیت ذاتی کے حاصل نہیں ہو سکتا تھا  
 لہذا ان کے جواب میں حق سبحانہ تعالیٰ نے یہ فرمایا کہ میں تمہارے ساتھ  
 ہوں تو ظاہر ہے کہ ساتھ والے سے کوئی بات پوشیدہ نہیں رہ سکتی لہذا  
 وَهُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ ہے درحالیکہ بخلاف اس شان معیت ذاتی کے اگر ان  
 باتوں کا علم آسمان کے اوپر سماعت کے ذریعہ سے حاصل ہوتا تو وَهُوَ مَعَكُمْ  
 اَيُّهَا كَلَّا اَنْفَرْنَا بِالْمَلِكِ لَيَبَيِّنَنَّ لَهُمْ سِيَآءُ الَّذِي كَانُوا يَعْمَلُونَ کے حکم کے حاکم پر  
 سَمِيعٌ و فرمایا یعنی تمام باتوں کو میں نے سن رکھا ہے جسکی خبر تم کو قیامت کے دن دو  
 جبکہ ان تینوں نے اپنے آپس کی باتوں کے علم کے نسبت پوچھا تھا کہ آیا جو کچھ ہم  
 کہتے ہیں اسکو اللہ جانتا ہے مگر یہ نہیں کہا تھا کہ ہمارے باتوں کو اللہ سنتا ہے  
 کیونکہ کہتے ان کے دانست میں بھی غالباً اپنی ان باتوں کے حصول علم کے لئے  
 سماعت ذاتی ہی کا دریافت کرنا مقصود تھا درحالیکہ ان باتوں کا علم حق سبحانہ  
 کو سماعت کے ذریعہ سے ہی حاصل ہوا ہوتا تو ان کے جواب میں فرمادیتا کہ میں آسمان  
 کے اوپر تمہارے اس مصلحت کے باتوں کو سن لیتا ہوں لیکن حق سبحانہ تعالیٰ  
 نے جبکہ ان کے باتوں کی جاننے کی وجہ سمیت بیان کی کہ میں ان کے ساتھ  
 ہوں نہ صرف اتنا ہی بلکہ اس اپنے عموم معیت کو مختلف صورتوں کے ساتھ بیان  
 فرمایا تو باوصف اس قدر صراحت کے پھر بھی بغیر از ذات کے محض علمی معیت  
 کی عقیدت جہل مرکب ہے جو یہ مرض لا علاج ہے وَلَنْ يُضِلَّ اللَّهُ فِتْنًا كَذِبًا

اس مقام پر یہ بات بھی یاد رکھنے کے قابل ہے کہ بغیر ذات کے اوس کے علم کا ہر جگہ میں ہے کہنا فرقہ معتزلہ کا عقیدہ ہے چنانچہ نور الدین صابونی نے اصول الدین میں لکھا ہے کہ وَقَالَتِ الْمُعْتَزَلَةُ إِنَّهَا بِكُلِّ مَكَانٍ بِالْعِلْمِ لَا بِذَاتِهَا إِنَّمَا لَيْسَ بِفَرْقٍ مُعْتَزَلَةٌ كَمَا وَه تَعَالَى ہر ایک مکان میں ہے علم سے بغیر ذات کے اور علامہ قونوی نے شرح عقاید نسفی میں کہا ہے کہ اَنَّ قَوْلَ الْمُعْتَزَلَةِ وَجُمْهُورِ الْبَغَايَةِ اِنَّ الْحَقَّ تَعَالَى بِكُلِّ مَكَانٍ يَعْلَمُهُ وَقَدْ تَدَبَّرَ بَيِّنَاتٌ دُونَ ذَلِكَ بِاطْلَالٍ لَّانَّهُ لَا يَكْزِمُ اَنَّ مِنْ عِلْمِهِ مَكَانٌ اَنْ يَكُونَ فِي ذَلِكَ الْمَكَانِ بِالْعِلْمِ فَقَطْ اِلَّا اَنْ كَانَتْ صِفَاتُهُ تَنفَكُّ عَنْ ذَاتِهِ كَمَا هُوَ صِفَتٌ عَلِيمٍ اَلْحَقُّ لَا يَعْلَمُ اِلَّا اَنْ كَانَتْ صِفَاتُهُ تَنفَكُّ عَنْ ذَاتِهِ كَمَا ہر ہے کہ تحقیق اللہ تعالیٰ ہر ایک مکان میں ہے اپنے علم و قدرت و قدرت سے بغیر اپنی ذات کے یہ باطل ہے کیونکہ نہیں لازم آتا ہر اس سے جو شخص کہ جانے مکان کو تو ہووے وہ اوس مکان میں علم کے ساتھ مگر اوس حالت میں کہ جدا ہوں صفات اوس کے اوس کی ذات سے جیسا کہ صفت علم خلق کی ہے۔ نہیں ہے یہ صفت علم حق کی انتہی۔

یہی حضرت ہن جنہوں نے یہاں خدا اپنے ذات سے آسمان پر پہنچا دعویٰ کیا ہے اور اس کے پیشتر خدا اپنے ذات سے عرش پر ہونے کا دعویٰ کر چکے تھے اور پھر اسکی تصریح بھی فرما چکے ہیں کہ عرش ساتون آسمانوں کے اوپر ہی تو پہنچیں معلوم کہ ان مختلف و متضاد دعویٰوں میں سے کون صحیح اور کون غلط ہے خیر گذشتہ راصلوۃ اب دریاقت طلب یہ امر ہے کہ انہوں

جو یہاں حسب اصطلاح فلاسفہ کے ذات کو بمعنی ہستی شئی کے لایا ہے۔ آیا شرع میں بھی اسکا کچھ پتا ہے اور کسی آیت یا حدیث میں یہ لفظ ذات کا اسم اللہ کے ساتھ بھی مصناف ہوا ہے۔ ہرگز نہیں پس کوئی شخص ایسا ہے کہ کسی ایک آیت قرآنی یا حدیث نبوی یا اثر صحیح سے بلاتا دلیل کے یہ بات ثابت کر سکے کہ خدا اپنے ذات سے آسمان پر ہے بقید جہت مکانی و حصر ذاتی کے یہ تو محال ہے۔

یہ خوب یاد رہے کہ حصر ذات کا یا اصناف ذات کے ثبوت کا تو کیا ذکر بلکہ سہار کر سکتہ کوئی لفظ قائم مقام ذات کے بھی تو بتا نہ سکے گا الا عموم معیت ذاتی کے نسبت لفظ وجہ کا جو قائم مقام ذات کے ہے اس آیت کریمہ سے ثابت ہے فَاَيُّكُمْ لَوْ اَنَّهُ وُجِّهَ اللّٰهُ لَيَرٰهُم مِّنْ حَيْثُ هُمْ وَمِنْ اَيْنَ لَا يَرٰهُمْ لَئِنْ كَانَ عَلٰى شَيْءٍ حَافِظًا لَّابْصَرَهُمْ سَوَآءًا مِّنْ اَيْنَ يُّوْجِهُهُمْ وَاللّٰهُ عَلٰى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيْرٌ۔ ابن حجر عسقلانی نے فتح الباری شرح بخاری میں کہا ہے کہ والما ادا بالوجه اللہ یعنی وجہ سے مراد ذات ہے۔

**قال۔** اگر خدا اپنی ذات سے ہر جگہ ہوتا تو فرشتے آسمان پر کس لئے جاتے۔  
**اقول۔** ما شاء اللہ یہ کیا عمدہ استدلال ہے اگر کوئی اسی طرز استدلال پر یوں استدلال کرے کہ اگر خدا اپنی ذات سے آسمان پر ہوتا تو خدا تعالیٰ سے باتیں کرنے کے لئے موسیٰ علی نبینا وعلیہ السلام علی الارض کوہ طور پر کئے جاتے پس جو جواب اسکا ہو گا وہی جواب اسکا۔

یا اگر اس سوال کا کوئی الزامی جواب یہ دے اگر خدا عالم الغیب ہوتا تو پھر فرشتوں سے اپنے بندوں کا حال کیوں پوچھا اگر تم یہ کہو گے کہ باوجود علم کے فرشتوں سے پوچھنا جہل پر دلالت نہیں کرتا تو ہم بھی یہ کہیں گے کہ باوصف اطلاقی ذاتی

عن کے فرشتوں کا آسمان پر جانا قید جہت کو ثابت نہیں کرتا بلکہ اللہ تعالیٰ کا اپنے بندوں کے حال کا جاننا ہی ولایت کرتا ہے اور اسکی معیت ذاتی پر بدلیل آ کر یہ کہہ  
وَلَا يَسْتَكْفِرُونَ مِنَ الذَّنْبِ وَهُوَ مَعَهُمْ يَعْنِي اللہ تعالیٰ کی عالم الغیبی جس سے  
کوئی چھپی بات تمہارے دلون کی چھپی نہ رہنے کی ہوگی جب ہے کہ وہ اللہ تعالیٰ تمہارا  
ساتھ ہے باطلا قیت ذاتی خود۔

**قال**۔ یہاں آسمان بمقابلہ زمین واقع ہے یہہ دلیل ہے اس بات کی کہ  
مراد فوق و علو سے جہت ہے نہ فوقیت رتبہ۔

**اقول**۔ یہاں کیا بلکہ ہر کہیں آسمان بمقابلہ زمین ہی کے واقع ہے مگر یہہ یا  
رکھے کہ باوجود اس مقابلہ بھی جیسا کہ آسمان آپ کے تحت ہی واقع ہے اور ایسا ہی آپ کے  
باوجود اس کے خالق ارض و سماء کے حق میں تحت و فوق کی نسبت باطل  
و جہاں اسکی یہہ ہے کہ ارض و سماء یہہ دونوں اسی ایک ذات مطلق کے مظاہر  
ہیں لہذا اس فوقیت مکانی کی نسبت بمقابلہ اون دونوں مظاہر کے ثابت  
ہوتی ہے نہ کہ بمقابلہ خالق کے جو اون دونوں میں ظاہر ہے لہذا وہ ذات  
مطلق بالذات اپنے اون دونوں مظاہر پر بھی فوق و عالی ہے پس یہہ  
دلیل ہے اس بات کی کہ حق سبحانہ تعالیٰ کے نسبت مراد فوق و علو سے  
رتبی و معنوی ہے نہ کہ جہت مکانی چنانچہ امام مجتہد الاسلام نے رسالہ الجہاں  
العوام میں فرمایا ہے کہ وضع لغت سے ظاہر ہے کہ فوق کے دو ہی احتمال  
ہیں ایک فوقیت مکانی دوسری فوقیت رتبہ لیکن اوس ذات مطلق کی  
تقدیس و تنزیہ کی معرفت سے مکانی فوقیت قطعاً باطل ہے کیونکہ فوقیت مکانی

اوس پر محال ہے جو جسم نہ ہو اور نہ جسم میں عارض ہو کیونکہ مکانی فوقیت در  
جسموں میں نسبت کے اعتبار سے پائی جاتی ہے جبکہ اس فوقیت مکانی کا احتمال  
اوس ذات مطلق سے یقیناً باطل ہو گیا تو پھر فوقیت رتبی ہی ثابت نہیں  
ہو گئی کیونکہ زبان عرب میں لفظ فوق کا انہیں دو معنوں میں مستعمل  
ہے و بس۔

**قال** - جو دوہوین حدیث قصہ معراج میں ہے اِنْتَهٰی اِلٰی سِدْرَةِ الْمُنْتَهٰی  
وَهِيَ فِي السَّمَاءِ السَّادِسَةِ اِلَيْهَا يَنْتَهٰی مَا يَخْرُجُ مِنْ اَرْضٍ فَيَقْبِضُ  
مِنْهَا وَاِلَيْهَا يَنْتَهٰی مَا يَهْبِطُ مِنْ فَوْقِهَا رَوَاهُ ابْنُ عَرَفَةَ وَاَبُو بَعْرِ  
فِي الدَّلَالِ عَنْ ابْنِ مَسْعُودٍ رَضِيَ اللّٰهُ عَنْهُ يَعْنِي لے پونچے مجھ کو  
جبرئیل سدرۃ المنتہی تک اور یہ چھٹے آسمان پر ہے اسی کے طرف منتہی ہوتی  
ہے وہ چیز جو چڑھتی ہے زمین میں سے یعنی کام بندوں کے واسطے عرض  
ہونیکے خدا پر اور اسی کے طرف منتہی ہوتی ہے وہ چیز جو اترتی ہے اوس  
اور سے یعنی پاس سے خدا کے واسطے ملائکہ مقرر ہیں کے۔

**اقول** - اس حدیث میں الہا و منها و فوقہا کی ضمیر سدرۃ المنتہی کے طرف  
راجع ہے تو مطلب اوسکا یہ ہوا کہ جو امر زمین پر سے اوپر چڑھتے ہیں وہ  
سدرۃ المنتہی پر منتہی ہو جاتے ہیں اور جو چیز یا امور اوس کے اوپر سے  
اترتے ہیں وہ بھی سدرۃ المنتہی ہی پر منتہی ہو جاتے ہیں یعنی سدرۃ المنتہی  
ہمارے اور عالم بالا کے درمیان ایسا واسطہ حایل ہے کہ کوئی امر بغیر اوسکے  
اوپر سے نیچے پونچ نہیں سکتے نہ اور نہ کوئی امر نیچے والا بغیر اوسکے اوپر جاسکتا

باوجود اس کے مکایہ خط میں فوقہ کے جو یہ معنی مراد لئے گئے ہیں کہ یعنی  
 (وہ اس سے خدا کے) یہ مفہوم بالکل الفاظ حدیث کے خلاف ہے البتہ اس قدر  
 تو صحیح ہے کہ ہر حکم الہی سدرۃ المنتہی پر اترتا ہے۔ کیونکہ لوح محفوظ جو مظہر علم  
 الہی ہے اس کے اوپر ہے جس کے شان میں جَفَّ الْقَلَمُ بِمَا هُوَ كَائِنٌ  
 واقع ہے۔

قال۔ اس حدیث میں بھی کمال صراحت ہے جہت فوق کی زیادہ اس تصور  
 اقول۔ البتہ یہ صراحت فوق کی فیما بین سدرۃ المنتہی اور لوح محفوظ کے  
 نکتہ درمیان خالق مطلق اور اس کے مخلوق مقید کے کیونکہ لوح محفوظ و سدرۃ  
 اوسى ایک ذات مطلق کے دو مظاہر ہیں۔

قال۔ اور حدیث میں قصہ معراج کے بہت ہیں اور بہت طریق صحیح سے مروی  
 ہیں اور ان سب میں نہایت صراحت ہے جانے آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ  
 وسلم کے ایک آسمان سے دوسرے آسمان پر یہاں تک کہ ساتون آسمان پر  
 پہنچے اور فوق العرش پہنچے اور خدا سے باتیں کیں۔ اگر خدا اپنی ذات  
 سے ہر جگہ ہوتا جس طرح مقنن کہتے ہیں تو ضرورت آسمان پر بلا نیکی کیا تھی۔  
 اقول۔ یہاں ساتون آسمانوں کے سوا عرش کو ثابت کیا ہے کہ میں  
 آئندہ جلیکے پر سماء سے مراد عرش نہ لیجیگا اور اسی کے اوپر والی ترہوین  
 حدیث کے ضمن میں یہ دعویٰ کیا ہے کہ (خدا اپنے ذات سے آسمان پر)  
 تو اپنے اس سوال کا جواب آپ ہی دیجئے کہ پہر آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم  
 کو فوق عرش بلا نیکی کیا ضرورت تھی۔

چونکہ آیت دوم وَادْفَعْنَا اِلَیْكَ صُنُنِ مِّنْ یَّہِیْمَ بَیَان کیا گیا ہے کہ عیسیٰ علیہ السلام کا رفع حق سبحانہ تعالیٰ کے پاس ہوا اور حدیث مسلم سے اس مفہوم کی تصدیق کرائی گئی ہے کہ عیسیٰ علی نبینا وعلیہ السلام کو آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے آسمان دوم میں پایا جس سے یہ بات باور کرائی گئی ہے کہ حق سبحانہ تعالیٰ آسمان دوم پر ہے تو پہر اپنے اس سوال کا جواب آپ ہی دیجیگا۔ باوجود کہ حق سبحانہ تعالیٰ آسمان دوم پر تھا تو باقی پانچوں آسمانوں کے اوپر چڑھنے کی آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کو کیوں تکلیف دی گئی اور عرش پر باتیں کرنے کیوں بلایا خیر اسکو یہیں چوڑے اور پہر آگے چلے۔

اگر آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم سے حق سبحانہ تعالیٰ کو حق عرش باتیں کرنی وجہ سے اس ذات مطلق کے عرش ہی پر نہو کیا استدلال صحیح ہے تو آخر موسیٰ علی نبینا وعلیہ السلام کو حق سبحانہ تعالیٰ سے علی الارض باتیں کرنے کی کیا وجہ تھی۔ پہر آپ ہی اپنے سوال کا جواب دیجئے گا اگر حق سبحانہ تعالیٰ اپنے ذات سے عرش ہی پر تھا تو موسیٰ علی نبینا وعلیہ السلام کو بھی باتیں کرنے عرش ہی پر کیوں نہ بلالیا۔

حدیث شعبی متفق علیہ مروی ہے کہ کعب الاحبار رضی اللہ عنہ نے فرمایا کہ اِنَّ اللّٰهَ قَسَمَ رُؤَیَیْہُ وَکَلَامَہُ بَیْنَ مُحَمَّدٍ وَمُوسٰی فَقَالَ مُوسٰی قَمَرَتَیْنِ وَسَاءَ قَمَرَتَیْنِ اس اجمال کی تفصیل دوسری روایت میں اس طرح آئی ہے جیسے کہ حق سبحانہ تعالیٰ نے موسیٰ علیہ السلام سے ایک وقت داؤدی امین میں اور دوسرے وقت کوہ طور پر کلام کیا تھا اسلیطج آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم

نے بھی ایک بار اجیادین (جو ایک جاے ہے مکہ کے نزدیک) یا بروایت ثانی  
سدرۃ المنتقی کے پاس اور دوسرے بار عرش پر دولت دیدار الہی سے مشرف  
ہوئے تھے۔

لیجئے جناب آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم سے فوق عرش صرف ایک ہی باب  
کلام اور روایت واقع ہوئی بخلاف اوس کے علی الارض دو وقت موسیٰ  
علیہ السلام سے کلام واقع ہوا اور بروایتے ایک آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم  
کو دیدار کا شرف بھی حاصل ہوا تو آپ ہی کے استدلال علی العرش  
سے تو علی الارض ہی کو ترجیح حاصل ہو جاوے گی ورنہ قید عرش  
کی تو ضرور ہی باطل ہو جاوے گی اور اصل مطلقیت حاصل ہو جاوے گی  
الحمد للہ علی ذلک۔

اب رہا یہ امر کہ معتزلہ جو کہتے ہیں کہ خدا کی ذات ہر جگہ ہے اگر انکا یہ کہنا مثل  
اوس کہنے کے ہے کہ خدا کی ذات آسمان ہی پر ہے یا خدا بالذات عرش ہی  
پر ہے تو بیشک بُرا ہے کیونکہ اوس ذات مطلق کے لئے قید مکانی خواہ وہ  
ایک جگہ ہو یا دو جگہ یا ہر جگہ باطل ہے خواہ وہ کسی شان کی ہو ذات مطلق  
ہر قسم کے قید مکانی سے منزہ و مقدس ہے۔

قال۔ اور معراج کس لئے مناقب نبوی میں محدود ہوتی اور منکر اسکا کئے  
بتدع گمراہ ٹہرتا۔

اقول۔ معراج ابراہیمی میں محض ارض و سموات کے ملکوت کی سیر کرانی گئی  
تھی اور معراج موسوی میں صرف علی الارض کلام واقع ہوا تھا لیکن چونکہ

معراج محمدی صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم ان دونوں کا جامع بلکہ بدرجہا ان سے افضل و اعلیٰ تھا کیونکہ آپ کو عالم بیداری میں ملکوتی سیر تفصیلی کرائی گئی شرح صدر ہوا۔ انوار رحمانی و تجلیات ربانی کا نزول ہوا۔ فوق سموات علی العرش تک لیجائے گئے آیات الہی کا مشاہدہ ہوا رویت و کلام واقع ہوا۔ غرض اس معراج میں آپ کو بہت سے مراتب اعلیٰ کی ترقی اور اس قدر کمالات ظاہری و باطنی حاصل ہوئے کہ اس سے زیادہ کسی نبی کے لئے ممکن نہیں تھے اور نہ حاصل ہو سکتے تھے پس یہی خصوصیت و کرامت باعث مناقب نبوی ہوئی صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم اور اوسکا منکر اس لئے مقید و گمراہ ٹھہرا کہ اس تفصیل کے ساتھ معراج نبوی کا ثبوت احادیث صحیحہ مشہورہ سے ہو چکا ہے بلکہ نفس معراج کا جو عبارت ہے اَسْمَاءُ بَعْدَ ذَٰلِكَ لَا مَسْجِدَ الْخَرَامِ إِلَى الْمَسْجِدِ الْأَقْصَىٰ ذَٰلِكَ أَعْلَىٰ دَرَجَةٍ اسکا منکر کافر ہے کیونکہ یہ سیر آپ کے مکہ سے بیت المقدس تک منصوص ہے۔

قال۔ اسی طرح بہت سے حدیثیں قبض ارواح بنی آدم میں آئے ہیں جن میں تصریح ہے کہ فرشتے اون روحوں کو آسمان پر خدا کے نزدیک لیجاتے ہیں پھر جیسا حکم ہوتا ہے ویسا کرتے ہیں۔

اقول۔ اسکی یہی وجہ ہے کہ فرشتوں کو حق سبحانہ تعالیٰ کے ساتھ کلام کرنے کی مناسبت اور احکام الہی کے لینے کی صلاحیت اون ادن کے مقام معلوم پر حاصل ہوتی ہے جبکہ ذکر سابق بار بار ہو چکا ہے۔

قال۔ اس سے معلوم ہوا کہ خدا اپنے ذات سے عرش پر ہے الگ اپنے

مخلوق سے اور علم و قدرت و سلطان اوسکا ہر جگہ ہے۔

**اقول۔** اسی کے اوپر کی تیرہویں حدیث کے ضمن میں تو یہ دعویٰ کیا گیا تھا کہ (خدا اپنے ذات سے آسمان پر ہے) اور ابھی اوس کے بعد یہ دعویٰ ہے کہ (خدا اپنی ذات سے عرش پر ہے) آخر ان دونوں سے کونسی بات باور کیجاوے خیر ناما دونوں صحیح یعنی حق سبحانہ تعالیٰ اپنی ذات سے عرش پر اور آسمانوں پر ہے تو پھر کیا وجہ ہے کہ وہ علی الارض نہ ہو کیونکہ ارض جسطرح کہ تحت سما ہے اسی طرح سموات تحت عرش کے واقع ہیں۔ پس اس صورت میں جس طرح سے کہ وہ ذات عرش و سموات پر الگ اپنے مخلوق سے ہے اسی طرح ارض پر بھی بالذات الگ اپنے مخلوق سے رہیگی والا ترجیح بلا مرجح باطل ہوگی۔

اب یہاں سمجھو (الگ اپنے مخلوق سے) کا مفہوم معلوم کرنا ضرور ہے کہ کیا ہے اگر اس سے یہ مراد ہے کہ وہ عرش کے اوپر اپنی ذات سے تو ہے مگر اوس سے ایسا جدا ہے کہ درمیان ذات خدا کے اور عرش کے بُعد و مسافت مکانی واقع ہو تو پھر ہر ایک چیز کے ساتھ بھی یہی صورت ثابت ہو جاوے گی کیونکہ حق سبحانہ تعالیٰ فوق عرش ہے اور عرش فوق اشیاء تو بیس ذات مطلق فوق جمیع اشیاء ہو گئی جس سے فوق عرش کی قید باطل ٹھہری اور نیز جبکہ ذات حق اور عرش کے درمیان فوقیت مکانی پائی جاوے تو قولہ تعالیٰ علی العرش استوی کی جو معنی کہ عرش پر بیٹھنے کے لئے گئے تھے اور اوسکی تصدیق پر حدیث بخاری و ہومہ کے آئہ کی اس غرض سے لائی گئی تھی کہ تا عرش خدا کے رہنے کی جگہ ثابت ہو کیونکہ بغیر جگہ کے ثابت ہونے کا یہاں بیٹھنا ثابت نہیں ہو سکتا

تو پہر فرمے کہ یہ سب تاویل اور یہ تمام محبت کا ذخیرہ ہو گئی کیونکہ جب حق سبحانہ کی ذات فوق عرش جدا اپنے مخلوق سے یعنی بعد و فاصلہ پہے تو پہر عرش اور اس کا مکان ہونا یا عرش پر اس کا ٹھکانا و بیٹھنا تو ثابت ہی ہو سکتا کہ غرض بقدر پہلے معنوں کے ثبوت میں محنت کی گئی تھی وہ سب برباد ہو گئی الحمد للہ۔ سب کے در حالیکہ ذات حق سبحانہ تعالیٰ کی اپنے مخلوق سے الگ و جدا ہے یعنی دونوں در میان بعد و فصل مکانی حایل ہے تو پہر اس حدیث متفق علیہ **كَفَّوْا عَنكَاهُ فَوْقَ الْعَرْشِ** کے کیا معنی ہونگے جو حق سبحانہ تعالیٰ کی ذات مقدس کو عرش پر نہا کر نیچے غرض سے اس کے نزدیک لوح محفوظ کو ثابت کیا تھا کیا یہاں عندئذ بعد و دوری تو مراد ملو گے؟ والا اس ذات مقدس کے ساتھ لوح محفوظ کا ہونا جو وہ بھی ایک مخلوق ہے ثابت ہو جاوے گا تو پہر وہ دوری متصور نہ ہو سکے گی جو جدائی سے مراد لی گئی ہے۔

یا جبکہ یہ جدائی مقصود نہیں ہے اور عند کے معنی قریب کے ہیں تو پہر کیا حق ہے کہ دوسرے مخلوق کے ساتھ بھی اس قریب کو نہ مانی جاوے۔ کیونکہ صحیح حدیث قدسی میں وارد ہو چکا ہے کہ **لَوْ كُنْتُ نَبِيٍّ لَّوَجَدْتُ نَبِيًّا حَيْثُ لَا مُسْلِمَ عَنْ يَمِينِ** ہر یہہ یعنی اگر اس کی عبادت کرتا تو پاتا مجھ کو اس کے نزدیک اور دوسری حدیث صحیح میں وارد ہے کہ **أَنَا عِنْدَ ظَنِّ عَبْدِي يَابِي وَأَنَا مَعَهُ مُتَّفِقٌ عَلَيْهِ مِنْ أَلِي** ہر یہہ (یہاں ضمیر انا سے مراد ذات ہے) یعنی میں نزدیک گمان بندہ میرے کے ہوں جو میرے ساتھ رکھتا ہے اور میں اس کے ساتھ ہوں یہاں عند کی تفسیر مع کے ساتھ واقع ہوئی ہے۔

اگر اوس ذات مقدس کا اپنے مخلوق سے جدا ہونا۔ لفظ جدا کے ایسے معنی مراد ہیں  
 جس میں خلا و فصل نہ ہو اور عند کے ایسے معنی مقصود ہیں جس میں حلول و وصل نہ ہو تو یہ  
 کیونکہ ذات مطلق اور جمیع ذوات مخلوق کے درمیان اس قسم کے جدائی جو عبارت  
 ہے غیریت و مباہنت ذاتی سے مسلم الثبوت ہے کیونکہ وہ ذات مطلق واجب الوجود  
 ہے اور ذوات مخلوق کے معدوم الحقیقت ہیں تو پہر ان دونوں ذوات  
 متعارف الحقیقت میں علینیت لغوی کیسی تصور ہو سکتی ہے عرض یہ ایک نہایت  
 نازک بہید ہے۔ اب یہاں صرف اس قدر کہنا کافی ہے کہ جب ذات خالق کی  
 جملہ ذوات مخلوقات سے باعتبار تفاہیر ذاتین کے جدا ہے تو پہر اس جدائی  
 کی نسبت صرف ایک عرش کے ساتھ مخصوص کرنا باطل ہے کیونکہ عمومیت  
 جو مخالف معنی بعد مکانی کے ہے خصوص قرانیہ و احادیث صحیحہ نہویہ سے  
 ثابت و متحقق ہو چکی ہے۔

اب رہا یہ امر کہ اوس ذات مطلق کا علم و قدرت ہر جگہ ہے اگرچہ جگہ کی تہ  
 صفات مطلقہ کی نسبت زاید ہے خیر صفات الہی کی مطلقیت و عموم احاطت  
 و معیت کو تو جملہ اہل حق نے بھی مانا ہے مگر یہ سلب ذات کیونکہ غیر ذات کے  
 صفات کی احاطت ایک خلاف واقع خیال محال ہے چنانچہ اسی سر شکر  
 معیت علم بالذات کے نسبت حق سبحانہ تعالیٰ ارشاد فرماتا ہے کہ فَكَيْفَ يَكُنْ  
 عَلَيْهِمْ عِلْمٌ بِمَا كَانُوا يَكُونُونَ مَعَهُ یعنی عالم دنیا کے حالات و واقعات  
 کو عالم آخرت میں بیان کرنے کی وجہ تو اوس کے علم کا حاصل رہنا تھا اور  
 اس حصول علم کی وجہ اوس ذات مطلق کا اوس سے غائب نہ رہنا ہی یعنی جبکہ

وَهُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ شَهِيدٌ ہے تو بالضرور وہو بِكُلِّ شَيْءٍ حَلِیمٌ بھی ہوگا  
 کیونکہ وہ بالذات ہر شے پر حاضر ہے تو ہر کوئی بات اس کے علم ذاتی سے  
 غائب نہیں رہ سکتی بلکہ ہر چیز کا علم بالشہادت ہی حاصل ہوگا فَافْهَمُوا أَنَّهُ سَمِیعٌ  
 وَقَدْرٌ عَمِیقٌ۔

قال ہندرمہوین حدیث قصۃ الوداع میں ہے اَلَا هَلْ بَلَغْتَ فَقَالُوا مَعَكُمْ  
 فَجَعَلَ يَرْفَعُ أَصْبَعَهُ إِلَى السَّمَاءِ وَيَنْتَهِئُ وَيَقُولُ اَللّٰهُمَّ اَشْهَدُ اَخْبَرْتُكَ  
 مُسْلِمًا فَرَمَا يَا اَنْحَضْتَ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے آیا پہونچا دیا تمکو جو حکم خدا کے  
 طرف سے آیا تھا کہا مان اٹھانے لگے انگلی طرف آسمان کے اور جھکائے  
 اوسکو اور فرمائے اے اللہ گواہ رہ یہہ انگلی اٹھانا ایک لاکھ چوبیس ہزار آدمی  
 کے روبرو تھا جنہیں پڑھے ان پڑھے سمجھ دار و بے سمجھ مرد و عورت بوڑھے  
 لڑکے شہری دیہاتی گنوار بد و سب طرح کے لوگ موجود تھے اور آخر عمر میں تھا  
 کہ وقت نہایت راستی و ایمانداری کا ہے۔

اقول بنی معصوم جو خاتم النبیین ہیں اون کے جناب قدسی مآب میں ہم  
 بظنی و سوراہی کے کلمات ہیں کہ آپ کے آخر عمر کا حصہ نہایت راستی  
 و ایمانداری کا تھا کیونکہ آپ کی عمر مبارک کے آخری حصہ کو نہایت ایمانداری  
 و راستی کے ساتھ مقید کرنے سے آپ کے اوایل عمر شریف کا حصہ اس  
 صفت راستی و ایمانداری کے ساتھ متصف نہیں پایا جاسکتا بقدر کہ آخری  
 عمر میں اس خطبہ کے وقت بیان کیا گیا ہے یہہ محض بہتان و کذب ہے  
 حالانکہ آپ نے قبل از نبوت کے بھی کبھی راستی ہی مونیہ نہیں موٹا تھا اور کیسے

ایمانداری کو نہیں چھوڑا تھا اسی لئے ابتدا ہی سے آپ اپنے اعدا کے پاس بھی امین سمجھے گئے تھے غرض امر حق کے اظہار اور حکم رب کے ارسال میں ہر وقت آپ کی راستی و ایمانداری کی ایکسان حالت رہی ہے اول و آخر میں سر مو بھی فرق نہیں آیا تھا۔

**قال۔** اور مقصود اس سے یہی تھا کہ سب لوگ خدا کو عرش پر فوق ساتون آسمانوں کے جان لیں۔

**اقول۔** آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے اس حدیث میں صریح تو کیا کہ تم بھی نہیں فرمایا ہے تو پھر آنحضرت کا یہ مقصود کہاں سے نکالا گیا کہ خدا عرش پر فوق ساتون آسمانوں کے ہے بلکہ اشارۃً اس سے آپ کا مقصود کچھ اور ہی پایا جاتا ہے کیونکہ نفس حدیث سے تو صرف اس قدر معلوم ہوتا ہے کہ آخر خطبہ میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے صرف انگشت مبارک کو اوپر کے طرف اٹھایا تھا جسکو راوی نے آسمان کے طرف تعبیر کیا۔ باوجود اس تعبیر کے بھی عرش تو ثابت نہوا کیونکہ اس اشارہ سے عرش کا گمان تو خود راوی نے بھی نہیں کیا ہے بلکہ ایک دوسرے نسخہ میں **يَكْنُهَا إِلَى السَّمَاءِ** آیا ہے یعنی جیسے کہ اپنی انگلی کو اوپر کے طرف اٹھایا اسی طرح اپنی انگلی کو نیچے لوگوں کے طرف جھکا یا ہم یہاں اس حدیث میں **أَوْ تَبَتْ جَوَافِعُ الْأَكْثَرِ** کے مفہوم تو ثابت کر کے دکھلا دیتے ہیں یعنی جیسا کہ آپ کا کلام مبارک جامع تھا جس سے بمصدق حدیث **وَأَنَّمَا أَنَا قَائِمٌ وَاللَّهُ يُعْطِي** ہر ایک عامی و عالم بموجب اپنے اپنے حوصلہ فہم کے سمجھتا تھا اسی طرح آپ کے ہر کام میں بھی جامعیت تھی چنانچہ اپنے

اس خطبہ میں حق رسالت کو عوام و خواص پر نہایت ہی خوبصورتی کے ساتھ ادا فرمایا اور تبلیغ الہی کے ادا کا اشارہ عمدہ پیرایہ میں کیا ہے یعنی اولاً آئینہ انگشت مبارک کو اوپر کے جانب اٹھایا اور پھر نیچے کے طرف جبکا کر فرمایا کہ اَللّٰهُمَّ شَهِدْ یعنی اے اللہ گواہ رہ۔ پس وقت واحد میں ادن و دون جہت فوق و تحت کی اشارت کے ساتھ آپ کی شہادت سے خواص جانگئے کہ هُوَ اللّٰهُ فِي السَّمٰوٰتِ وَفِي الْاَرْضِ مطلقاً بلا قید جہت تحت و فوق کے۔

اس میں کچھ شک نہیں ہے کہ بعض اوقات شارع علیہ السلام کا جہت اشرف سے عرش و سماء کے طرف حق سبحانہ تعالیٰ کے ذات مطلق کی نسبت کرنا حکمت کا گوناگون پرہی ہے اگر اجمال یہ نسبت باعتبار لطافت اوس عالم کے ہے کیونکہ اوسکی ذات مطلق نور لطیف ہے لہذا بمقابلہ اجسام کثیفہ کے اجرام لطیفہ و علیہ کے ساتھ فی الجملہ ایک طرح کی خاص مناسبت حاصل ہے ثانیاً باعتبار لطافت و قرب معنوی کے ملائکہ اول مظاہر صفات اللہ ہیں جس کے باعث وہ عالم تحتانی میں تدبیر کرتے ہیں اور اونکا محل سماء ہے ثالثاً لوح محفوظ جو مصدر احکام الہی ہے وہ فوق عرش ہے رابعاً کوئی امر الہی بلا واسطہ عرش کے اس عالم پر صادر نہیں ہوتا خامساً جملہ اسباب تدبیر کے سماء میں ہیں لہذا عوام مدبر حق کو بھی اوسی جہت میں بلا دقت و محبت کے تسلیم کرتے ہیں جہاں عقلاً و حساً اسباب تدبیر کے ظاہر ملتے ہیں کیونکہ جاہلون نے انتظام و انضباط عالم کے اسباب کو ستاروں اور آسمانوں کے گردش پر محمول کیا ہے اور عامیوں نے رزق کے اسباب کو آسمان ہی کے طرف سے نازل ہوتے دیکھا ہے

اور شہاب الہی کو آسمان کے جانب سے پایا ہے یا اترتے سنا ہے سادہ سادہ عقول عامہ نے بے جہت کے وجود کو محال خیال کیا ہے لہذا جہت اشرف کے کسی جہت اعلیٰ کے طرف عوام الناس کے خیال کو رجوع کرنا ضرور ہوتا کہ اس سے ذاتی علو و مرتبت حق سبحانہ تعالیٰ کی ممکن خاطر ہو غرض انہیں بعض حکمتوں کے وجہ سے دعا کے لئے بھی اور پرہی کے جانب ہاتھ اڑھانے کا حکم ہوا ہے سابقاً چونکہ ایام جاہلیت میں معبودان باطل کا ٹھکانہ بھی خانہ کعبہ تھا جسکو حالت اسلام میں بیت اللہ کہا گیا لہذا ضرور ہوا کہ اللہ کی نسبت ایک ایسے جہت اشرف کے طرف بھی کیجاوے جس سے جہت کی قید مطلق ہو جاوے۔ اور نیز اذن تمام ارضی معبودان باطل کے ساتھ اس معبود حقیقی کا فرق و امتیاز اذن نو مسلموں کے ذہنوں میں حاصل ہو جائے جیسا کہ آپ نے حرمت شراب کے ساتھ سبز لاکھی برتنوں کے استعمال کو جو شراب کے لئے مخصوص تھے مطلقاً منع فرما دیا تھا گویا کہ بصلوات وقت یہ ایک کمال درجہ کی تہدید تھی ترک شراب پر جس کے عادی اذن کے طبائع تھے واللہ اعلم۔

المنحصر دعا کے لئے اور پرہی کے طرف ہاتھ اڑھانے میں اعمال بدنی کے ساتھ دل کا ایک جہت پر قائم کرنا بھی مقصود تھا جیسا کہ کعبہ کے طرف نماز میں سجدہ اور دعائیں منہ کر لیا حکم دیا گیا کیونکہ بغیر از تشبیہ جہت و صورت کے تنزیہ مطلق کے طرف رجوع اور اسکا سجدہ ممکن نہیں تھا لیکن باوجود اس تشبیہ جہت و صورت سادہ کعبہ کے آپ کی یہ حسن تعلیم ہے کہ دونوں جہتوں

میں خدا بھی مقصود ہو پس یہ کیسی جامع تعلیم ہے کہ جس سے خواص کے  
 دلون میں تشبیہ و صورت کے ساتھ ہی اوس کی تنزیہ و تقدیس کو محکم  
 کر دیا اور قید کے ساتھ اوسکی اطلاقیہ کو ثابت کر دیا جس کے باعث وہ  
 آسمان کے جانب اللہ ہی سے دعا مانگتے ہیں اور زمین پر اللہ ہی کے طرف  
 سجدہ کرتے ہیں پس غور کرو اور خوب سمجھو کہ عوام و خواص کے حق میں یہ  
 کیا خوب تہنیه ہے۔

قال۔ ورنہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم آخر عمر میں ایسے مجمع عظیم و عام  
 میں اندیشہ غلط فہمی کا قوی ہے کس طرح ایسے لفظ بولتے اور ایسا کام کرتے  
 کہ جس کے ظاہر کا اعتقاد کفر ہو جس طرح جہیمہ و معتزلہ کہتے ہیں۔  
 اقول ہر یہ مکر کلید گستاخی ہے آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کی شان  
 مبارک میں کیونکہ آپ کے نسبت اول و آخر عمر کی فید بالکل فضول ہے غرض  
 آئیے اس مجمع عام و خاص میں جامع الفاظ ہی فرمائے ہیں اگر کوئی عامی آپ کے  
 مفہوم اصلی کو نہ سمجھے تو اوس کے منہم کا قصور ہے اسی نا فہمی کے وجہ سے  
 جن لوگوں نے ذات مطلق کے نسبت قید و جهت و تحیز و مکان وغیرہ کو ثابت  
 کیا ہے معتزلہ و جہیمہ ان کو جبراً کہتے ہونگے گواہ کیا یہ جبراً کہنا صحیح ہے مگر چونکہ بعض  
 دوسرے امور میں یہ بھی راہ مستقیم سے منحرف ہو گئے ہیں لہذا ان کو یہ میں  
 نے دیکھتے بلکہ ہر ایسا شخص جسکی عقل سلیم ہو اور حق سبحانہ تعالیٰ و تقدس  
 کی نزاہت ذاتی اور مطلقیت اصلی کی عشر عشر معرفت سے بے نصیب نہ تو  
 وہ کبھی کسی لفظ سے ایسا ظاہر معنی مراد نہ لیا جو اوسکی تنزیہ و تقدیس کے

خلاف ہوا اور اسکی عزت و جلال کے شایان نہوا اور کیوقت اوس ذات مطلق کو  
 کسی جہت خاص میں مقید نہ سمجھ گیا اور نہ کبھو مکان و تحیز ثابت کر گیا کیونکہ یہ تمام لوازمات  
 جسمی ہیں پس ان لوازمات جسمی سے اوس ذات ستودہ صفات کو منصف کرنا کفر  
 نہوگا تو پھر گنہگار چنانچہ ملا علی قاری علیہ الرحمہ شرح فقہ اکبر میں فرمایا جو شخص کہے خدا جسم یا کو  
 مکان یا وہ زمانہ میں ہے اور دوسرا قوال سکے مانند توبہ تحقیق کا فرہو اقال اور باوجود استقرار نام کے  
 احادیث معارض اسکے صحت و شہرت و قوت میں مثل اسکے ہوں میں نہیں آئے اور  
 رفع حکم کا بدون نص سادی ماتقدم نہیں ہو سکتا و با اللہ التوفیق ۔

**اقول**۔ اس مفہوم فرضی جہت و تحیز کے ثبوت میں جبکہ احادیث پیش کئے  
 گئے ہیں انہیں احادیث سے اوس مفہوم فرضی جہت و تحیز کا رفع بخوبی ممکن ہے  
 تاہم اوس کے معارض اسی کے مساوی کے نصوص تو گذر چکے اور کئے موجود  
 ہیں مگر اسکی کوئی ضرورت نہیں کیونکہ یہی احادیث نقیض مطلوب پر استقرار تام  
 کا حکم رکھتے ہیں جبکہ ثبوت انہیں احادیث کے ضمن میں دیدیا گیا ہے البتہ اگر  
 کچھ کسر باقی رہ گئی ہے تو صرف تفقہ فی الدین کی ہے جو ہر مومن کو دیجاتی ہے۔  
**قال**۔ فصل ششم بیان میں اقوال اہل علم کے جن سے علو و جہت فوق واسطہ  
 خدا کے ثابت ہوتا ہے۔

**اقول**۔ انہیں اہل علم کے اقوال سے جہت علو اور فوقیت مکانی کی ذات  
 خدا سے نفی ہوگی انشاء اللہ تعالیٰ۔

**قال**۔ قول اول رسالہ بنجامینہ شیخ محمد فاضل محدث رحمہ اللہ نے فرمایا کہ ابو حنیفہ رضی اللہ  
 عنہ کہ حق تعالیٰ در آسمان است نہ در زمین و امام خود در فقہ اکبر نوشتہ کہ اگر کہے

گوینہی شناسم پروردگار من در آسمان است یا در زمین پس بتحقیق کافرند  
برائے آنکہ خدایتعالیٰ فرماید الرحمن علی العرش استوی و عرش دے  
فوق سبع سموات است انتہی یہ روایت آخر بعض نسخ فقہ اکبر میں نہیں ہو۔  
اور بعض میں ہے بطرح بعض میں یہ ہے کہ حضرت ایمان پر مرے  
بعض میں نہیں اور روایت یہی مؤید ہوتی ہے اور امام محمد بن عطاءس نے  
یہی اس روایت کو کتاب تفسیر الصفات میں امام ابو حنیفہ سے معند کے  
نقل کیا ہے پس یہ روایت مجتہد حنفیہ پر لیکن حنفیہ انکار کرتے ہیں جہت  
اور قایلین میں فوق و استوی کے سو یہ فرق خالی وقت سے نہیں لہذا بعض  
محققین حنفیہ اس کے قایل ہیں۔

اقول۔ امام ابو حنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کے اس قول سے جس میں ثبوت جہت  
مقصود ہے حنفیہ کا انکار کرنا ہی دلیل سببات کی ہے کہ دراصل یہ قول  
امام صاحب کا نہیں ہے خیر باوجود اس افراط و تفریط کے ان دونوں  
اقوال کو امام صاحب کے ہم مان لین بھی تو اس سے وہ جہت ثابت  
نہیں ہوتی جس کے ثبوت کا ارادہ کیا گیا ہے کیونکہ امام صاحب کا قول تو یہ  
بیان کیا گیا ہے کہ اگر کسی گوینہی شناسم پروردگار من در آسمان  
است یا در زمین پس بتحقیق کافرند۔ کیونکہ وجہ کفر کی یہ ہے برائے  
آنکہ خدایتعالیٰ فرماید کہ الرحمن علی العرش استوی یعنی رحمن کا اشیاء عرش پر ہے  
پس اس صورت میں اگر وہ یوں کہے کہ پروردگار خود راعی دافعہ کہ در آسمان  
است نہ در زمین تو یہی وہ کافر ہو جائیگا۔ برائے آنکہ حق سبحانہ تعالیٰ نے فرمایا کہ

للمرحم علی العرش استوی حالانکہ یہی از امام ابوحنیفہ روایت کردہ کہ حق تعالیٰ در  
آسمان است نہ در زمین پس اس سے ثابت ہوا کہ ہر دو قول باہم متناقض ہیں  
بلکہ رسالہ وصیت میں قال الامام ابو حنیفۃ رضی اللہ تعالیٰ عنہ لما سئل  
عن قوله تعالیٰ ان الرحمن علی العرش استوی قال من حصر الله تعالیٰ  
فی اجماع الفوقیۃ او التحتیۃ فقد کفر ونقل عن کتاب التبیہ فی التانیہ  
یعنی امام صاحب نے فرمایا ہے کہ حق سبحانہ تعالیٰ کا بجہت فوق یا تحت  
حصر کرنا کفر ہے۔

امام صاحب کے طرف سے اوپر بوالہ فقہ الکبر کے کافر مذکور کے بعد جو برابر آئمہ  
خدا تعالیٰ میفرماید الرحمن علی العرش استوی و عرش او فوق سبع سموات است  
لکھا گیا ہے وہ زیادہ ہے بلکہ اصل عبارت امام صاحب کی یہ ہے جسکو  
شیخ امام عبدالسلام علیہ الرحمۃ نے حل الرموز میں لکھا ہے۔ مَنْ قَالَ لَا اَعْلٰی لِلّٰہِ  
تَعَالٰی فِی السَّمٰوٰتِ وَفِی الْاَرْضِ فَقَدْ کَفَرَ لِاَنَّ هٰذَا الْقَوْلَ یُؤْهِمُ  
اَنَّ لِلْحَقِّ مَکَانَ اَوْ مَنَ وَهُوَ اَنَّ لِلْحَقِّ مَکَانَ اَوْ لَمْ یَکُنْ مَکَانًا

یعنی اصل وجہ کفر کی امام صاحب کے پاس ذات مطلق کے نسبت  
قید مکانی ہے خواہ وہ مکان عرش ہو یا سما ہو یا ارض ہو پس یہ ہر دو  
اقوال امام صاحب کے حنفیہ کے طرف سے جہت میں جہت و قید مکانی کی نفی پر  
اور محققین حنفیہ سے قال الامام ابو جعفر احمد ابن سلیمان الطحاوی فی  
عقیدتہ الی ذکر فیہا بیان عقیدۃ اہل السنۃ والجماعۃ علی مذہب  
انفقہاء قلت انی حنیفۃ النعمان ابن ثابت وابی یوسف یعقوب بن

اَبْرَاهِيْمَ الْاَنْصَارِيَّ وَابْنِ عَبْدِ اللَّهِ مُحَمَّدَ بْنَ أَحْمَسَ الشَّيْبَانِيَّ رَحِمَهُمُ اللَّهُ  
 عَلَيْهِمْ نَعَالِي اللَّهُ عَزَّ وَجَلَّ عَنْ الْحَلْدُودِ وَالْغَايَاتِ وَالْأَمْرِكِ  
 وَالْأَعْضَاءِ وَالْأَدْوَاتِ ثُمَّ تَحْوِيهِ الْجِهَاتُ السَّتُّ كَسَائِرِ الْمُنْدَكَّاتِ  
 وَقَالَ الْأَمَامُ ابْنُ الْهَامِ فِي سِرِّهِ إِنَّهُ نَعَلَهُ لَيْسَ بِمُخْتَصَّبٍ لِحُجَّةٍ وَقَالَ النَّسَفِيُّ  
 فِي عُمْدَةِ الْعُقَايِدِ وَلَيْسَ بِذِي بَحْتٍ لَمْ يَكُنْ كَمَا مَطَاوِي نَبِيٍّ عَقِيدَةٍ  
 مِنْ جِسْمَيْنِ بَيَانِ كَيْفَ عَقِيدَةِ الْمَسْنُونِ وَجَمَاعَتِ كَاوِيْرُ مَرْبِ فَقِيهَاتِ  
 الْوَحْيَةِ وَالْيُوسُفِ وَمُحَمَّدِ رَحْمَةُ اللَّهِ عَلَيْهِمْ كَيْفَ بَرَزَ اللَّهُ بَرْكَ حُدُودِ  
 وَنَهَايَتِ وَارْكَانِ وَأَعْضَاءِ وَالْآتِ بِهَرِ اسْ سَ كَهْمِ لَ اَوْ كَوْجِهَاتِ  
 مَانْدَتَامِي نَوِيدَا كَيْفَ اَوْ كَمَا مَامِ ابْنِ الْهَامِ لَمْ يَسَايِرْهُ مِنْ بَحْتِ حَقِيقِ وَهُ تَعَالَى  
 نَهْنِ مُخْتَصَّبِ كَيْفَ حَبْتِ مِنْ اَوْ كَمَا النَّسَفِيُّ لَمْ يَكُنْ عَقِيدَةِ الْعُقَايِدِ مِنْ كَيْفَ نَهْنِ وَهُ حَبْتِ مَالِ الْوَحْيِ  
 قَالَ - قَوْلُ الْأَمَامِ مَالِكٍ فِي فَرَايَا اللَّهُ آسْمَانِ بِرَبِّ عِلْمِ اَوْ كَمَا هَرَجَلَهُ كَوْنِي جَلَّةِ  
 اَوْ كَيْفَ عِلْمِ خَالِي نَهْنِ اسْ رَوَايَتِ حَبْتِ مَالِكِيَّةِ بِرَكَامِ هِيَ اَوْ جَمْهُورِ  
 مَالِكِيَّةِ كَايِ قَوْلِ هِيَ الْاَمَانَةُ وَاللَّهُ -

اَقُولُ - بَقِيَّةُ الْأَمَامِ مَالِكٍ رَحْمَةُ اللَّهِ عَلَيْهِ سَ رَوَايَتِ كَيْفَ هِيَ كَمَا أَنَّهُ قَالَ  
 هُوَ كَمَا وَصَفَ نَفْسَهُ وَلَا يُقَالُ كَيْفَ وَكَيْفَ تَوَلَّى اسْ صَوْتِ مِنْ آبِ ذَاتِ مَطْلُوقِ  
 كَوَيْوْنِ كَرْمِ السَّمَاءِ عَقِيدَةٍ فَرَايَتِ كَيْفَ نَهْنِ فَيَدُ حَبْتِ كَيْفَ سَرِ كَرْمِ كَيْفَ حَالَا كَمَا اسْتَوَارِ  
 كَيْفَ بَارِهِ مِنْ آبِ فَرَايَتِ كَيْفَ مِنْ كَيْفِيَّةِ تَحْوِيلِ فَالسَّوَالُ عَنْهُ بِدَاعَةٍ اِهْ اَمَامِ  
 شَوْكَانِي كَيْفَ مِنْ كَمَا يَتِمُّتِ مِنْ عِلْمِ كَيْفَ سَاوِيَّةِ تَاوِيلِ كَرَامَةِ عِلْمِ اَوْ رِيَّةِ  
 خِلَافِهِ اَوْ سَ طَرِيقِ كَيْفَ جَسَرِ صَحَابِهِ اَوْ تَابِعِيْنِ اَوْ رَشِيْعِ تَابِعِيْنِ

رضی اللہ عنہم تھے (یہ تفصیلی قول عن قرب ذکر کیا جاوے گا) در حالیکہ امام مالک  
جو شیخ تابعی ہیں یہ قول ثابت ہوتا کہ اللہ تعالیٰ اپنی ذات سے آسمان پر اور علم  
اوسکا ہر جگہ محیط ہوتا امام شوکانی اوسکو تاویل بدعت نہ کہتے ہیں اس صورت میں  
بہر روایت نے نہ دعت فوق کی کیونکہ مالکیہ پر حجت ہو سکتی ہے

اور محققین مالکیہ سے قال ابن فورکان ان الله تعالى ليس بجسم ولا جهة  
ولا محدود وقال السنوسي في شرح عقايدہ ولم يقل بالجهة من اهل السنة  
وانما قال بها طائفة من المتبدعة وهم الخشوية والكرايمية وقال الامام  
المالكي في حاشية ام الدراهم قوله او يكون هو في جهة الحرم بان يكون  
عن يمين الحرم كالعرش مثلا او شماله او فوقه او تحته او امامه او خلفه  
لان الحلول في الجهات لا يعلم الا بالحواس فلما ذكر استالة الحزمية عليه تعالى  
ذكر استالة لوازمها وقال وكذا يستحيل الحلول في المكان لا على الدوام  
بان يكون فوق العرش او في السماء انتهى كما ابن فوركان كبريتك الشريفي  
نہیں جو جسم اور نہ جہت اور نہ محدود ہے اور کہا سنوسی و شرح عقاید میں آپ نے نہیں کیا  
جہت کے ساتھ کسی اہل سنت نے سوا اسکی نہیں کہ قایل ہے اوسکا مالک وہ بدعتی اور وہ  
خشویہ و کرایمیہ ہیں انہوں نے سوا مالکی نے حاشیہ میں ام البرہن کو قول اوسکا یہ کہ ہو وہ  
جہت میں کسی جرم کو اسطرح کہ ہو وہ بدعتی و طریقتی جرم مثلاً عرش کی یا بائیں طرف اوسکے  
یا اور بائیں اوسکی یا الایچیم اوسکی اسلئے کہ حلول جہات میں نہیں صحابا مگر اسطرح  
جرم کو جس جگہ ذکر کیا ہو محال ہوتا جرم کا اور اللہ تعالیٰ کے ذکر کیا محال ہوتا لوازم جہت  
کا اور کہا اسطرح محال ہو حلول کا نہیں نہ ہمیشہ اسطرح ہوا عرش کے اور پر یا آسمان میں انتہی۔

**قال**۔ قول سوم علام الموقعین میں ہے تفسیر صحیح کی شافعی نے کہ یہ جو اوس لونڈی نے کہا کہ یہاں رب آسمان پر ہے اور تم رسول خدا ہواؤ سکو آنحضرتؐ کا مجمع ایمان ٹہرایا اور حکم آزاد کرنے کا فرمایا انتہی یہ روایت حجت ہے شافعیہ پر۔

**اقول**۔ امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ کا اس حدیث جاریہ کے روایت کرنے سے یہ بیحد ثابت ہو گیا کہ آپ کا عقیدہ یہی تھا کہ اللہ تعالیٰ ذات سے آسمان ہی پر ہے بلکہ اوس لونڈی نے بھی یہ نہیں کہا تھا کہ اللہ کی ذات بجزت فوق آسمان ہی پر ہے اوس نے تو صرف فی السماء کہا تھا جس کے ساتھ کوئی لفظ حصر کا نہیں ہے اور آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا اوس لونڈی کو آزاد فرمانا بوجہ اس کے بیزاری الہ باطلہ کے تھا جو علی الارض تھے جسکی تفسیر سابق گذر چکی پس اس صورت میں شافعی علیہ الرحمۃ کے صرف اس روایت حدیث سے جمہور شافعیہ پر ثبوت جنت کے نسبت کوئی حجت نہیں ہو سکتی کیونکہ خود امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ نے تو حراماً علیہ القول ان یشکل اللہ تعالیٰ وعلیہ لا وہام ان یشکلہا فرمایا ہے یعنی اپنے عقولوں سے اللہ تعالیٰ کا مثل اور اپنے وہوں سے اسکا حد کرنا حرام ہے انتہی۔ اور محدث ملزم جنت ہی۔ یہ بات خوب یاد رہے کہ اوس لونڈی کے قول فی السماء کو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا مجمع ایمان ٹہرانا کسی قول سے آنحضرت کے ثابت نہیں ہے بلکہ آپ کے قول سے تو یہ بات پایہ ثبوت کو پہنچتی ہے کہ اوس ذات مطلق سے قید جنت کی نفی جو عبارت سے عموم معیت سے افضل ایمان ہے کما روی ابن مردویہ والبیہقی فی الشعب عن عبادہ بن الصامت رضی اللہ تعالیٰ عنہ قال قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ان من افضل الايمان المراء ان يعلم ان الله عز وجل معه حيث كان ذكره الحافظ

السیوطی فی تفسیرہ الدر المنثور یعنی یہ تحقیق کہ افضل ایمان آدمی کا یہہ جانے کہ بیشک  
اللہ عزوجل اوس کے ساتھ ہے جہاں کہیں ہو۔

**قال** لیکن بعضے شافعیہ منکر ہیں جہت کے اور مقرر ہیں فوق و علو کے اور بعضے دونوں  
کے جس طرح امام رازی۔

**اقول** بعضے نہیں بلکہ کل شافعیہ محققین جہت مکانی کے منکر اور فوق و علو معنوی  
کے مقرر ہیں چنانچہ مشہورے نمونہ از خرواری مقلدین شافعیہ سے امام ہتھی و غزالی و بیضاوی  
طیبی و طبری و مستطانی وغیرہ کے اقوال ابھی آئیں گے اور یہہ جو کہا گیا ہے کہ امام رازی  
جہت و فوق و دونوں کے قابل ہیں محض غلط ہے کیونکہ امام صاحب اربعین میں  
فرماتے ہیں وَ تَرَى جَمْعَهُمُورِ الْأَدْكِيَا مِنْ الْعُقَدِ مُتَفِقِينَ عَلَى بَطْلَانِ هَذِهِ  
الْفَقَائِدِ فَإِنَّ ثَبَاتِ الْجَهَةِ لِلَّهِ لَمْ يَقُلْ بِهِ إِلَّا الْخَنَابِلَةُ وَالْإِسْكَنْدَرِيَّةُ  
وَأَمَّا كُلُّ مَنْ سِوَايَهُمْ فَهُمْ مُتَفِقُونَ عَلَى ثَبَاتِ ذَاتِهِ فَاتَّهَاهُ عَنِ الْإِخْتِصَاصِ  
بِالْجَهَةِ وَالْجَهَةِ - تو دیکھتا ہے جمہور دانا ایمان عقاب نے علماء متکلمین کو متفق ہیں اس  
کے بطلان پر کیونکہ ثابت کرنا جہت کا واسطے اللہ کے قابل نہیں ہوا اسکا مگر خابلہ  
کو راسیہ اور جو لوگ کہ سوائے ان کے ہیں وہ سب متفق ہیں اور ثبوت کرنے اس بات  
کے کہ حق سبحانہ تعالیٰ و تقدس پاک ہے خصوصیت سے مکان و جہت کے۔

یاد رہے کہ یہاں خابلہ سے مراد وہ لوگ ہیں جو دراصل عقیدہ کراسیہ کا رکھتے ہیں مگر  
بطایر ایکو خابلہ مشہور کر کے بدنام کنندہ نمونے چند ہوئے ہیں۔

اور محققین شافعیہ سے **قال** البیہقی فی کتاب الاعتقاد وَهُوَ يَعَالِي عَنِ الْجَهَةِ وَقَالَ  
الْإِمَامُ الْغَزَالِي فِي الْأَحْيَاءِ إِنَّهُ لَيْسَ مُخْتَصًّا بِجَهَةٍ وَلَا مُتَقَرًّا عَلَى الْمَكَانِ

وَقَالَ فِي الْمَعَارِجِ الْقُدُسِ إِنَّ جَمِيعَ مَا بَهْدَى بِهِ الْمُسْتَهْزَةُ مِنْ اثْبَاتِ الْجِهَةِ وَالْمَوَاقِفِ  
وَالصُّوَرِ وَالْمَحْكَانِ وَلَا يُنْقَالُ كُلُّهُ بِاطِلٍ وَقَالَ الْبُضَاوِيُّ فِي طَوَالِغِ  
الْأَنْوَارِ وَلَا فِي جِهَةٍ وَحِيدَةٍ وَقَالَ الطَّبِيبِيُّ فِي حَاشِيَةِ الْمَشْكُوتَةِ وَهُوَ تَعَالَى مَنْزَهُ  
عَنِ الْجِهَةِ وَالْمَكَانِ وَقَالَ الْعَلَامَةُ الْحَلَبِيُّ وَلَيْسَ جِهَةٌ وَمَكَانٌ وَقَالَ  
الْقُسْطَلَانِيُّ فِي شَرْحِ الْبُخَارِيِّ ذَاتُ اللَّهِ تَعَالَى مَنْزَهُ عَنِ الْمَكَانِ وَالْجِهَةِ  
بَعْضُهُ كَمَا يَهْتَمُّ نَعْيُ كِتَابِ الْإِعْتِقَادِ مِنْ أَوْرَدِهِ بَرْتِ جِهَتِ سَعْدٍ أَوْ كَمَا أَمَامُ غَزَالِي سَعْدٍ  
أَحْيَاءُ مِنْ تَحْقِيقِ وَهُوَ خَاصٌّ نَهْنِ هِيَ كَسِي جِهَتِ كَسَا تَحْتِ أَوْرَدِهِ شَرْحُ إِبْرَاهِيمَ سَعْدٍ مَكَانٍ بِرِأْدٍ  
كَمَا سَعَادِ الْقُدُسِ مِنْ تَحْقِيقِ جَوَاجِزِ كَسَا شَبِيهِ نَعْيِ أَوْرَدِهِ نَعْيِ كَسَا كَسَا كَسَا  
اثْبَاتِ جِهَتِ وَفَوْقِ أَوْصُورِ وَمَكَانِ وَانْقَالِ كَا وَهُوَ سَبْ بَاطِلِ سَعْدٍ أَوْ كَمَا  
بُضَاوِيُّ نَعْيِ طَوَالِغِ الْأَنْوَارِ مِنْ نَهْنِ هِيَ جِهَتِ وَحِيدَةٍ أَوْ طَبِيبِيُّ نَعْيِ حَاشِيَةِ  
مَشْكُوتَةِ مِنْ كَمَا أَوْرَدِهِ تَعَالَى مَنْزَهُ هِيَ جِهَتِ وَمَكَانِ سَعْدٍ أَوْ كَمَا أَمَامُ غَزَالِي سَعْدٍ  
أَوْرَدِهِ مِنْ هِيَ جِهَتِ وَمَكَانِ مِنْ أَوْ كَمَا قُسْطَلَانِيُّ نَعْيِ شَرْحِ الْبُخَارِيِّ مِنْ ذَاتِ اللَّهِ  
كِي مَنْزَهُ هِيَ مَكَانِ وَجِهَتِ سَعْدٍ -

**قال** - قول چارم شاہ ولی اللہ محدث دہلوی رح نے فرمایا بڑا مایہ جگوشیخ ابوظاہر  
مدنی نے اپنے باپ کے خط سے کہ شیخ ابوالحسن نے اپنی کتاب میں کہا میں مذہب امام  
احمد پر ہوں مسئلہ صفات میں کہ اللہ تعالیٰ فوق العرش ہے انتہی اس قول سے  
حجت جنابہ پر تمام ہے اور جمہور جنابہ کلمہ ہی اعتدہ ہے الا ماشاء اللہ واللہ اعلم بالصواب  
کہ وہ میں جس قدر جنابہ کو توفیق احقاق حق کی اس مسئلہ خاص میں ملی اور کونہ ملی -  
**اقول** - حق سبحانہ تعالیٰ کے فوق عرش ہونیکو تو سب مانتے ہیں امام احمد خلیل کی

تخصیص بے ضرورت ہے کیونکہ حدیث صحیح سے ثابت ہو چکا ہے کہ نعماً اللہ فوق ذلک ہے  
ہاں اگر گفتگو ہے تو ذات مطلق کا حصر عرش پر کرنے اور فوق سے بہت کے مراد لینے میں  
جس کا قائل نہ کوئی امام ہے نہ کوئی مقلد چنانچہ قال محمد بن محمد السعدی الحنبلی فی  
کتابہ فی مناقب الإمام احمد فی بیان اعتقادہ کان یدہب الی  
مذہب السلف مع القول بالتنزیہ بہ والغیۃ التشبیہ انتہی کہا محمد بن محمد  
حنبل نے مناقب میں امام احمد کے بیان میں ان کے عقاید کے تھا اور کا مذہب سلف کا  
ساتھ قول تنزیہ او سکے اور نفی تشبیہ کے انتہی اور کہا ہے سنوسی مالکی نے شرح عقائد  
میں اپنے تحقیق ملا لیا ہے حشویہ نے ساتھ اس مذہب فاسد لینے بہت کے بعض  
ائمہ اہل سنت کو اکثر اوقات نسبت کی ہے اس بات کے طرف احمد بن حنبل کے  
رضی اللہ عنہ اس واسطے کہ یہ مقلد ہیں اس امام کے فروع میں پس تم کیا اونہوں  
جیسا کہ وہ تابع ہوئے ہیں ان کے فروع میں تابع ہیں ان کے عقاید میں بھی حالانکہ  
علیہ ہیں اون سے اس بات میں کہ وہ عقیدہ امام کا مثل عقیدہ ان کے کے اس واسطے  
کہ امامت ان کی علم توحید میں اور بطریق اہل سنت کے ہے چنانچہ کہ اجماع ہوا ہے اور  
مناظرہ امام احمد کا اہل بدعت کے ساتھ اور امتحان کرنا اور کذا ذات اللہ تعالیٰ میں  
مشہور ہے الخ چنانچہ خود امام احمد بن حنبل رضی اللہ عنہ نے فرمایا ہے کہ لا یوصف اللہ  
تعالیٰ الا بما وصفت بہ نفسہ او وصفتہ بہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ والہ  
وسلم لا یخافون القرآن والحديث الخ یعنی امام احمد نے فرمایا کہ نہیں وصف  
کیا جاتا اللہ تعالیٰ مگر ساتھ اس چیز کے کہ وصف کیا ہے اس سے اپنا اور وصف  
کیا ہے جس چیز کے ساتھ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے اور نہیں بڑھتے ہیں ہم

ہم قرآن وحدیث پراخ وقال ابن ابی الیعلی الفراء الحنبلی فی الطبقات نقلاً  
عن والدیه رحمۃ اللہ وکے کما یقع فی الخواطر من حدیثاً أو تشبیہاً أو تکلیف  
فاللہ سبحانہ وتعالی عن ذلک واللہ لیس کمثلہ شیئ ولا یجوز علیہ  
ما یجوز علیہم من التغیڑ من حال الی حال انتہیے کہ ابن ابی الیعلی انصر ابراہیم  
سے طبقات میں اپنے باپ سے جو کچھ کہ گزرے دلون میں حد و تشبیہ و کریفہ سے  
یس اللہ پاک ہے و برتر ہے اوس سے اور ہے اللہ نہیں ہے کوئی چیز مانند اوس کے  
اور نہیں جانتے اور پر اوس کے وہ چیز جو جائز ہے اور پر اشیا کے تغیر سے ایک حال  
کے دوسری حال پر انتہی۔

**قال**۔ قول خبیم امام ابن قتیبہ نے کتاب مختلف الحدیث میں لکھا ہے اگر یہ لوگ  
رجوع کریں طرف اپنی فطرت کے اور طرف اوسکے جس پر ترکیب دیکھتی ہے ذات اول کی  
معرفت خالق سے تو البتہ جان لیویں کہ اللہ غر وجل وعلی اعلیٰ ہے اور اوس کی طرف  
باتھاٹھاے جاتے ہیں ساتھ دعل کے اور سارے امتیں کیا عرب اور کیا عجم یہی کہتے ہیں  
کہ اللہ تعالیٰ آسمان پر ہے جب تک کہ چوڑ دیا جاوے او نکوا وکلی فطرت پر انتہی۔

**اقول**۔ بیشک اگر انسان اپنی فطرت پر چوڑ دیا جاتا تو ضرور کسی کسی ایک جہت کو  
عقل و قیاس سے مقرر کر لیتا اور تقریر جہت میں بھی یا یکدگر نہایت اختلاف واقع  
ہو جاتا جیسے کہ عقل و قیاس کی فطرت سے چونکہ یہ فطرتی عقل اس اختلاف کے  
اٹھانے اور اپنے خالق کی بے جہتی کو پانیکے لئے کافی نہ تھی لہذا ارسال رسل و انزال  
کتاب کی حاجت ہوئی غالباً ایسی ہی فطرت کے مقابلہ میں جو اپنے خالق کو کسی جہت  
خاص میں ٹھہرا لیتی ہے شارع نے طرز عمل کو مختلف جہات کے ساتھ متعلق کیا یعنی

بوقت حاجت کے آسمان کو قبلہ دعا بنایا تو بوقت عبادت کے خانہ کعبہ کو قبلہ صلوٰۃ کا ٹھہرایا  
حالانکہ اوس ذات مطلق کا نہ آسمان مکان ہے اور نہ کعبہ گھر۔

**قال**۔ قول ششم سالہ نجایۃ میں ہے بذیل اثبات جہت شیخ ابوالحسن اشعری دربابہ  
شرح و بیان این عقیدہ منودہ بدان قایل گشتہ است انتہی اشعریہ کو یہی حجت کافی ہے  
**اقول**۔ قول چہارم میں ابھی بیان کیا گیا تھا کہ شیخ ابوالحسن اشعری نے اپنی کتاب  
میں لکھا ہے کہ میں مذہب امام احمد پر ہوں مسئلہ صفات میں کہ اللہ تعالیٰ فوق عرش  
ہے اس میں تو کہیں جہت کی قید نہیں لہذا اس جہت کے قایل ہونیکے نسبت اشعریہ  
پر کوئی حجت نہیں ہو سکتی کیونکہ قال الامام ابوالحسن الاشعری فی کتاب الاصول  
الکبیر لا یحب ان یکون نفس الباری عز وجل جسمًا او جوہرًا او محدّدًا  
او فی مکانٍ ما کان او غیر ذلک مما لا یجوز علیہ من صفات النفاذ لکننا  
کہا امام ابوالحسن اشعری نے کتاب اصول الکبیر میں نہیں واجب یہ کہ ہو ذات باری  
جسم جوہر و یا محدود یا خاص مکان میں کہ نہ ہو دوسری جگہ یا سوائے اسکے جو جائز نہیں  
اور پراسکے ہمارے صفات سے بسبب جدا ہونے اوس کے ہم سے انتہی۔ پس اس  
قول سے توفیق جہت کی نفی اور مطلقیت ذاتی ثابت ہوتی ہے جیسا کہ امام موصوف  
نے اپنی کتاب ابانہ میں اول ذکر کیا استوار علی العرش کا اور پھر نزول الی السماء الدنیا  
وغیرہ صفات اللہ کا اور پھر کہا وان اللہ یقرب من عباده کیف شاء کما  
قال ونحن اقرب الیہ من جبل او دید انتہی یعنی اللہ تعالیٰ قریب ہے اپنے  
بندوں کے بطرح سے کہ وہ چاہتا ہے جیسا کہ فرمایا ہے ہم بہت نزدیک ہیں بندہ سے  
اوسکی گگ جان سے انتہی پس اس سے ثابت و متحقق ہو گیا کہ امام اشعری رحمۃ اللہ علیہ

کا اپنی کتاب ابانہ میں باوجود ثبوت استوار و نزول ذاتی کے قرب ذاتی کا ذکر زیادہ کرنا ہے ثبوت عموم احاطت و معیت ذاتی پر جو یہ منافی ہے ثبوت جہت و قید ذاتی مطلق الہی تعالیٰ شانہ کے۔

**قال**۔ قول مفتی غنیہ الطالبین میں ہے بجهة العلو وہ جہت علو میں ہے۔  
**اقول**۔ ہم سابق لکھ چکے ہیں کہ غنیہ کا آپ کے تصنیف سے ہونا ثابت نہیں ہوتا چنانچہ شیخ الہند عبدالحق دہلوی نے ویسایہ غنیہ میں فرمایا ہے کہ ہرگز ثابت نہ ہو کہ غنیہ از نقصان استہجاب است اگرچہ افتاب آن بانحضرت شہرت دارد و نظر بر آن کہ شاید در ان حرفے از ان جناب بود ترجمہ کر وہ ام النسخ او نیز تمفیذ الکلام المنسوب الی غوث الانام اور مرام الکلام میں لکھا ہے کہ ان الغنیۃ لیست من مؤلفاتہ و یدل علیہ کثیرۃ الاحادیث الموضوعۃ فیہا فقط

**قال**۔ قول ششم کتاب البجۃ میں جان کو کہ عبادت تمہاری نہیں کہستی زمین میں بلکہ جہتیں آسمان پر کہا اللہ نے الیہ یصعد الکمل الطیب والعلی الصالح پس رب ہمارا جہت علو میں ہے انتہی شعرانی نے اسکی تاویل کی ہے لیکن ساتھ ایک طرح کے اقرار کے یہ دونوں کتابیں شیخ عبدالقادر جیلانی رحمۃ اللہ علیہ کے ہیں انہیں ہم لفظ جہت موجود ہے کہ وہ صوفیہ و اولیا پر حجت اوکی تمام ہے کہ یہ سردار میں تمام اولیا و صوفیہ کے۔

**اقول**۔ قول مفتی غنیہ میں جہت کا لفظ مذکور ہے حالانکہ اسکا حضرت کے تصنیف سے ہونا ثابت نہیں تو پھر اسکا حوالہ ہی فضل ہے بلکہ غنیہ میں جہت کے لفظ کا وارد ہونا ہی آپ کے تصنیف سے ہونے پر اور تائید طبعی ہے کیونکہ جسکا اصول توحید و وجود ہی

تو وہ پہر جہت کے تنگ و تاریک گڑھے میں کیونکر جا کر گیا اور کتاب ہجرت ہمارے نظر سے نہیں گذری خیر یہ تو صحیح ہے کہ عبادت زمین میں نہیں کہستی بلکہ آسمان پر چڑھتی ہے کیونکہ وہ عمل صالح ہے اور صالحون کا ٹھکانا بھی فوق سما ہے پس اس قدر بیان کرو اللہ تعالیٰ کا جہت علوی میں رہنا ثابت نہیں ہو سکتا غالباً رب ہمارا جہت علوی میں ہے یہاں جہت کا لفظ الحاقی ہو تو بھی کچھ عجب نہیں کیونکہ لفظ فوق کے ساتھ جہت کی تراش تو العادة طبعیہ خاصۃ کے حکم میں ہو گئی ہے علی الخصوص جبکہ امام شعرانی نے بھی یہاں ٹوکا ہے تو معلوم ہوتا ہے کہ ضرور دال میں کچھ کالا ہے کیونکہ اگر وہ صوفیہ و اولیاء متفق ہیں اوس ذات مطلق و مقدس سے نفی قید و جہت و تجزیر کا ہر کما قال الشیخ محی الدین العربی قدیس سرہ فی الفتوحات المکیۃ فی القدر مقدس عن الجہات ولا فطار وقال شیخ شہاب الدین الشہروردی قدیس سرہ فی عقیدتہ فی توحیدہ تعالیٰ لا فی مکان اذ لو کان فی مکان تسلسل وقال الامام الرابانی الشیخ عقیف الدین الیافعی فی لشر الحاسن تعالیٰ عن الجہات ولا فطار ولا حدود الخ وقال ابو عثمان المغربی رحمۃ اللہ علیہ لیس لذات اللہ تعالیٰ امام و لا خلف و لا فوق و لا تحت و لا یمنہ و لا یمینہ و لا یستقر علی حال وقال الاوستاند الامام ابو القاسم القشیری فی الرسالة لا لد تعالیٰ جہۃ و مکان وقال الامام الرابانی مجدد الاف الثانی الشیخ احمد السہروردی قدس سرہ فی المکتوب السابع والستین من الجلد الثانی زمان و مکان و جہت را و حضرت او تعالیٰ گنجائش نیست این ہمہ مخلوقات او نہ و قال الاستاد الامام ابو القاسم القشیری سمعت والشیخ اباعبد الرحمن محمد بن الحسین

السَّامِعُ رَحْمَةُ اللَّهِ عَلَيْهِ يَقُولُ سَمِعْتُ عَبْدَ اللَّهِ بْنَ مُوسَى السَّلَامِيَّ يَقُولُ سَمِعْتُ  
 الشَّيْبَةَ يَقُولُ جَلَّ الْوَاحِدُ الْمَعْرُوفُ قَبْلَ الْحَدِّ وَدَايَ الْجِهَاتِ الْخَبَاءُ  
 قشیری نے سنائیں شیخ ابو عبد الرحمن سے وہ کہتے ہیں سنا ہے میں نے کہتے ہوئے  
 عبد اللہ موسیٰ سلمیٰ کو انہوں نے سنا ہے یوں کہتے ہوئے شبلی رحمۃ اللہ علیہ کو پاک  
 ہے واحد معروف قبول کرنے جہات سے الخ یہ حضرت شبلی رحمۃ اللہ علیہ سردار  
 اولیاء کے مرثیہ وین میں ہیں اور اخراج کیا ہے ابو نعیم نے حلیۃ الاولیاء میں محمد بن قیس  
 سے اور اس نے نعمان بن سعد سے کہ فرمایا ہے علی کرم اللہ وجہہ نے جواب میں سوال  
 یہود نے سُبْحَانَهُ وَتَعَالَى عَنْهُ تَكْتِفٍ مِنْ دَعَمِ اِنَّ اِلَهَنَا مُخَلَّدٌ وَدَفْقًا  
 جَمَلُ الْخَالِقِ الْمَعْبُودِ وَمَنْ ذَكَرَ اَنَّ الْاَمَّا كُنْ بِهِ يُحِيطُ كُنْ مَعَهُ الْحَيَاتِ  
 وَالْخَلْقُ دَائِلٌ هُوَ الْخَطُّ بِكُلِّ مَكَانٍ الْخَبَاءُ۔ یعنی پاک و برتر ہے اللہ تعالیٰ  
 ظاہر کرنے کیفیت سے اس شخص کے جو زعم کرتا ہے اس بات کا کہ ہمارا معبود محمد و علی  
 بہت میں ہے پس وہ بخانا خالق معبود کو اور جس نے ذکر کیا اس بات کا کہ مکان او کو  
 احاطہ کرتے ہیں تو لازم ہوگی او کو تیرت و گڑبڑ بلکہ وہی محیط ہے سب مکانوں کو الخ  
 پس حضرت علی کرم اللہ وجہہ کا جو سردار ہیں سردار اولیاء کے اس ذاتِ مطہر  
 حق سبحانہ تعالیٰ سے نفی کرنا مکان و حدیئے تخیز و جہت کا حجت تمام ہے تمام کردہ اولیاء  
 و صوفیہ رضی اللہ تعالیٰ عنہم۔

یہ خوب یاد رہے کہ مرتبہ ولایت کا عبارت ہے حق سبحانہ تعالیٰ کے ساتھ نسبت تقرب  
 کے بالفعل شخص سے نہ صرف علماً بلکہ شہوداً لیکن اس نسبت تقرب کا شہود منحصر ہے  
 شرف سر توحید و جدی پر پس اس صورت میں سردار اولیاء کے اپنے کسی کو نہ کہ اپنے

سولی کو دو سمجھتے ہیں اس سر ولایت و نسبت تقرب کی حقیقت کو نہ سمجھ سکا سو اس کے کہ  
من ذاقہ۔

**قال۔** قول نہم محمد بن مصل نے کتاب سیف السنۃ الرفیعہ میں لکھا ہے خدا جہا ہے  
اپنے مخلوق سے اور فرشتے اس کے چڑھتے ہیں اور اسی کے پاس اترتے ہیں اور اسی  
نے مسیح علیہ السلام کو اپنے پاس بلالیا اور اسی کے پاس کلمے پاک چڑھتے ہیں۔  
**اقول۔** اس قول سے دو امر متبذ ہوئے ایک یہ کہ خدا جہا ہے اپنے مخلوق سے  
یہ امر متنافی ہے اس قول کے جس سے ذات حق سبحانہ کا قیام و قرار علی العرش ثابت  
کیا گیا تھا کیونکہ جب اس کی ذات عرش سے جو مخلوق ہے جہا ہے تو پھر عرش پر اس کا  
ٹھہرنا باطل ہو گیا (یا درہے کہ یہاں ہمنے جہا کے اپنے ظاہری معنی لئے ہیں جس کو ایک  
عامی دہاتی بھی سمجھ چکے)

دوسرا یہ کہ اللہ تعالیٰ اپنی ذات سے آسمان پر ہے کیونکہ فرشتے اسی کے طرف چڑھتے  
ہیں اور اسی نے حضرت مسیح کو اپنے پاس بلالیا اور اسی کے طرف کلمے پاک چڑھتے ہیں  
تو پھر وہ قول باطل ہو گیا جو اللہ تعالیٰ کا ذات سے عرش پر ہونا ثابت کیا گیا تھا پس ایسی  
دلیل لانے سے فائدہ ہی کیا تھا جس سے اصل دعویٰ ہی باطل ہو جاوے الحمد للہ علیک

**قال۔** قول دہم امام نووی رحمۃ اللہ شرح مسلم میں ہے فَمِنْ قَوْلِ بَانَاتِ جَمْعِهِ  
فَوْقَ مَنْ غَيْرِ خَدَائِدٍ وَلَا مَتَكِيفٍ مِنَ الْخَدَائِدِ وَالْفُقَهَاءِ وَالْمَتَكِيفِ  
یہ سب متکلمین و فقہاء و محدثین جو قایل بہت فوق ہیں اہل سنت و جماعت سے ہیں  
اور یہاں سے معلوم ہوا کہ انکار بہت پر اجماع و اتفاق نہیں ہوا اور کیونکر ہوتا کہ ساری  
امت گمراہی پر جمع نہیں ہو سکتی واللہ اعلم۔

اقول۔ التنبیہ فی التشبیہ میں ہے کہ قال الامام الفوی فی شرح مسلم فانہ لقلنا  
 مائذہ عن التجسید والانتقال والتحذیر فی حجتہ وعن سایر صفات المخلوقات  
 جسے کہا امام نووی نے شرح مسلم میں اللہ تعالیٰ پاک ہے جسم و انتقال و قبول مکان سے  
 کسی جہت میں اور جمیع صفات مخلوقات کے انتہی۔

اب یہاں کیا کہیگا کہ امام نووی نے تو شرح مسلم میں صاف جہت کی نفی اور ذات  
 پاک کے کر نیکی علاوہ صفات مخلوق سے ہی اسکی تنزیہ کی ہے جس سے یہی جہت کی  
 نفی اوس ذات مطلق سے ہو جاتی ہے کیونکہ جہت میں حد و کیف ہے اور وہ تمام  
 ولازمہ جسم ہے بلکہ امام موصوف کا پہلے قول میں فوقیت سے حد و کیف کی نفی کرنا  
 خود وہ مبنی ہے جہت مکانی کی نفی پر۔

بالفرض اگر یہ کہا جاتا کہ اس جہت کے قابل متکلمین اور فقہاء میں تو اقیس کی گنجائش ملتی  
 کہ شاید کسی متکلم نے اپنے عقل و قیاس کے زور سے جہت کو کہیں سے کمینچ نکالا ہے یا  
 کوئی فقیہ اپنی فقاہت کے زور سے جہت کے استنباط میں خطا کی ہے مگر معلوم نہیں  
 کہ محدثین کس بنیاد پر جہت کے قابل ہو گئے کیونکہ کسی ایک حدیث میں بھی جہت کا لفظ وارد  
 نہیں ہوا ہے اور نہ از روے لغت کے فوق کے ظاہری معنی صرف ایک جہت مکانی  
 میں مقید ہے حالانکہ سان عرب پر لفظ فوق کا جہت و غیر جہت کے معنوں پر مستعمل ہی  
 جسکا بیان گذر چکا اور اللہ تعالیٰ کی فوقیت سے جملہ متکلمین و فقہاء محققین نے اوس  
 ذات مطلق سے قید و جہت مکانی کی کلی نفی کی ہے اور محدثین کے مذہب میں تو صفات  
 الہی میں چون و چرا ہی نہیں ہے چنانچہ ہم نمونہ دو دو قول امام متکلمین اور سب برآورد  
 فقہاء اور مشیو اسے محدثین کے درج ذیل کرتے ہیں امام المتکلمین حجتہ الاسلام محمد غزالی

احیاء میں فرماتے ہیں کہ خدا پاک ہے اختصاص جہالت کے اور باب عقاید میں فرماتے ہیں کہ نہ طرفین اور چہتین اوسکو گمیر سکتے ہیں نہ زمین و آسمان اور امام فخر الدین رازی فرماتے ہیں کہ علمائے متکلمین نے اتفاق کیا جہت کے لطلان پر اور سربراہ دور فقہا امام ابو حنیفہ نے فرمایا ہے کہ جس نے حصر کیا اللہ تعالیٰ کو جہت فوق یا تحت میں تو کافر ہو گیا اور بھی فرمایا ہے کہ جس نے توہم کیا واسطے حق کے مکان کا پس وہ بہم ہے اور امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ نے فرمایا ہے کہ حق سجانہ تعالیٰ کو اپنے وہم و گمان کے حدیث جہت ثابت کرتا حرام ہے یہ اصل اقوال مفصلاً گذر چکے ہیں اور شیواے محدثین امام نس بن مالک سے پہنچتی ہے روایت کی ہے اللہ تعالیٰ ہے جیسا کہ اپنا وصف آپ فرمایا اور نہیں کہا جاتا کہ ایسا ہے یا وہاں اور نیز امام مالک استوار سے پوچھے تو کیفیتہ مجہول و السوال عنہ بدعتہ فرمایا ہے بلکہ اصحاب سلف و خلف سے جن ائمہ دین و محققین و مجتہدین و محدثین نے ذات مطلق حق سجانہ تعالیٰ سے الفاظ جہت وحد و مکان کے ساتھ بالتصریح نفی فرمائی ہے اور جن کے اقوال باوجود عدم موجودہ کتب کے اسوقت جب قدر بہم پہنچے ہیں اونسکے اسمائے گرامی وثیقہ درج ذیل رکھے جاتے ہیں جنکے بخارجا پائیس اقوال تک اس رسالہ میں اس غرض سے لائے گئے ہیں تاکہ ثابت و متحقق ہو جاوے کہ اہل سنت والجماعت کا نفی جہت پر اجماع و اتفاق ہو گیا ہے۔ کیونکہ ہوگا گناہ سے استغراہی پر جمع نہیں ہو سکتی واللہ الحمد۔ صحابہ رضی اللہ عنہم سے حضرت علی کرم اللہ وجہہ۔ اصحاب سلف صالحین تابعی

عہ چونکہ ہمارے پاس اسوقت ایسی کوئی کتاب موجود نہیں تھی جس سے یہ معلوم ہو سکے کہ ان حضرات سے کون تابعی ہے اور کون تابع تابعی ہو کر اتنا تو معلوم ہے کہ انکا شمار اصحاب سلف میں ہے۔

ورجع الی مصری و سهل بن عبد اللہ تفسری و امام حنفی صادق و سفیان بن  
 زعمہ و ہادثن زید و حادثن مسلمہ و شریک بن زینی اللہ عنہم و اصحاب حدیث سے شافعی  
 و ابو داؤد و ابوعوانہ و بیہقی رحمۃ اللہ علیہم۔ اور طحاوی رحمۃ اللہ علیہ ہی صاحب الترمذی  
 و الدراست ہیں۔ ائمہ فقہاء سے امام ابو حنیفہ رحمۃ اللہ علیہ اور ائمہ عقاید سے امام ابو اسحاق  
 انصاری اور ابو منصور ماتریدی رحمۃ اللہ علیہما اور غفرلہن معتبرین سے حافظ ابن کثیر  
 اور ثعلبی رحمۃ اللہ علیہما۔ اور اصحاب حنفیہ سے ابو یوسف۔ محمد بن حسن شیبانی و  
 ابن ہمام و نسفی۔ و سر اج الدین اوشنی و علامہ محمد بن ابراہیم الولی القرشی و طاسر  
 بن السلام الخوارزمی۔ و فاضل محمد البرکوی و شیخ عبدالسلام و ملا علی قاری و سید صفی الدین  
 بخاری۔ و شیخ عبدالحق محدث دہلوی۔ اور مولانا بکرا العلوم عبدالعلی و شاہ ولی اللہ  
 محدث دہلوی۔ و مولانا شاہ عبدالعزیز دہلوی و قاضی ثناء اللہ یانی تہی رحمۃ اللہ علیہم  
 اور اصحاب شافعیہ سے امام الحرمین ابی المعالی عبدالملک بن عبداللہ بن یوسف الجویانی  
 و ترمذی و امام محبت الاسلام غزالی و امام الرازی و مفتی الانام غزالی بن عبدالسلام  
 و تاج الدین سبکی۔ و حافظ جلال الدین سیوطی۔ و بیضاوی۔ و طیبی۔ و ابوجیان۔ و امام زہری  
 و علامہ اعلیٰ و حافظ ولی الدین عراقی و محقق تفتازانی و قاضی عضد الدین و عسقلانی  
 و حافظ صلاح الدین خلیل بن کیتانی۔ و شیخ الاسلام شیخ ذکریا رحمۃ اللہ علیہم و اصحاب  
 مالکیہ سے ابن قریب و سنوخی و قاضی ابوبکر بن العزلی و محمد ابراہیم المالکی التلمسانی و  
 سنوخی و ابراہیم اللقانی و شیخ احمد الدرود بر رحمۃ اللہ علیہم۔ اور اصحاب حنبلیہ سے ابن ابی  
 یعلیٰ الفراء و شیخ محمد السفارینی۔ و شیخ عبدالباقی رحمۃ اللہ علیہم و اصحاب صوفیہ سے  
 شبلی و جنید بغدادی و شیخ عبدالقادر جیلانی و شیخ شہاب الدین سہروردی و جنید بن

شیخ محمد الدین بن العزبی و عبد الکریم حبلی و شیخ ابو الحسن شافعی و امام ابو القاسم القشیری و شیخ  
 ابو طاهر القزوينی و امام شعرانی و ابو بکر محمد اسحاق و امام ربانی شیخ عقیق الدین یا فغی و ابو  
 سعید بن و امام ربانی محمد دالت ثانی و ملا جامی سید عثمان بغدادی رحمۃ اللہ علیہم اجمعین۔  
 اس قول و ہم کے ضمن میں انکار جہت پر اجماع نہونکی جو یہ وجہ لکھی ہے کہ ساری ہست  
 کما رہی پر جمع نہیں ہو سکتی جس سے اس بات کا اظہار کرنا چاہا ہے کہ منکر جہت کا مگر وہ  
 حالانکہ امام مالک سے استواء کی کیفیت پوچھی گئی تھی تو نہ صرف اس سوال کو بدعت کہا  
 بلکہ اس سائل سے کہا کہ میں ڈرتا ہوں کہ کہیں تو گمراہ نہ ہو جاؤ گے شک اگر یہ لوگ  
 اس وقت ہوتے جو لفظ فوق سے جہت کو نکالا ہے تو خدا اجائے کہ امام مالک ان کے  
 شان میں کیا فرماتے اور کس سلوک سے پیش آتے۔

**قال**۔ قول یازدہم شیخ الاسلام ابن تیمیہ رحمۃ اللہ علیہ نے کتاب نزول الرب الی السماء الدنیا  
 میں جہت فوق کو بدلائل صحیح ثابت کیا ہے جلال الدین دوانی نے کہا ابن تیمیہ اور  
 ان کے اصحاب کو میل غلیظ ہے طرف اثبات جہت فوق کے الی قولہ باوجود علوم مرتبہ  
 ان کے کے علوم نقلیہ و عقلیہ میں انتہی۔

**اقول** امام غزالی رحمۃ اللہ علیہ احیاء العلوم میں فرماتے ہیں کہ انہ مسلونی علی  
 حال الوجه الذی قالہ وبالمعنی الذی اسرأ استواء منہا عن الباسۃ ولا استقرار  
 والتمکن والحول والانتقال پس اس نفی انتقال سے حق سبحانہ تعالیٰ کا ایسا نزول جو  
 نقل و حرکت زمانی و مکانی کے مستلزم ہو باطل ہو گیا جسکو ہم نے اسکے سابق بدلائل  
 ثابت کر دیا ہے اور جلال الدین سیوطی رحمۃ اللہ علیہ انقار میں فرماتے ہیں کہ ایمان  
 اسکے صفات پر لا دین۔ اور اسکی معنی مرادی کو حوالہ بخدا کریں اور اسکی تفسیر کریں

ابراہیم بن ابی الدین دوانی کے اس کہنے سے کہ ابن تیمیہ اور ان کے اصحاب کو میل  
غظیم ہے طرف اثبات جہت فوق کے یہ کہاں سے ثابت ہو گیا کہ جلال الدین  
دوانی کا بھی یہی عقیدہ تھا بلکہ (ان کے اصحاب) یعنی ابن تیمیہ کے ساتھ اور ان کے  
مقلدین کو خاص کر نادالالت کرتا ہے کہ اس عقیدہ خاص میں ابن تیمیہ کے ساتھ چہ  
اور معتقدین بھی ہیں اور نیز میل غظیم کے کہنے سے ثابت ہوتا ہے کہ ابن تیمیہ اس بارہ  
میں غلو گوئی میں اللہ اعلم بالصواب۔

**قال**۔ قول ووزوہم حافظ ابن القیم رحمہ نے حاوی الارواح میں کہا وقد جمعت  
مِنْهُ فِي مَسْئَلَةِ عَلْوِ الْاَلِ عَلَى خَلْقِهِ وَاسْتَوَائِهِ عَلَى عَرَشِهِ سَهْلاً سَهْلاً  
یعنی میں نے اس مقدمہ میں ایک کتاب متوسط لکھی ہے۔

**اقول**۔ کتاب لکھی تو کیا ہوا حق سبحانہ تعالیٰ کو تو بے شک اپنے مخلوق پر علو  
ذاتی حاصل ہے اور اس کا استواء علی العرش بھی صحیح ہے یہ امر تو قرآن سے خود ثابت  
ہے البتہ معرض نزاع میں اس کی ایسی معنی کا لینا ہے جس میں کلمہ و کیفیت ہو یہ تو بیان بالا  
سے ثابت ہی نہیں ہوتا۔

**قال**۔ قول سیزوہم ابوالولید رشید نے کہا جہت کو ہمیشہ شریعت والے ثابت کرتے  
آئے ہیں یہاں تک کہ معتزلہ نے اس کی نفی کی اور متاخرین اشاعرہ نے ماننا ابوالاعلیٰ  
وغیرہ کے اس کی پیروی کی یہاں تک کہ کہا سب شریعتیں مبنی ہیں اس بات پر کہ  
اللہ تعالیٰ آسمان پر ہے اور وہیں سے فرشتے اترتے ہیں وحی لیکر طرف پیغمبر کو  
اور وہیں سے کتابیں نازل ہوئیں اور اس طرف حضرت شب معراج میں گئے  
اور سارے علم اس پر متفق ہیں کہ اللہ و فرشتے آسمان پر ہیں جس طرح سب شریعتیں

اوس پر متفق ہیں ہر تقریر عقلی سے بھی اسکو ثابت کیا اور اس شبے کو جبکہ سب سے  
 جہمیہ نے نفی کی تھی جہت کی باطل ٹھہرایا ہر کہا کہ ثابت کرنا جہت کا واجب شرع  
 و عقل دونوں سے اور باطل کرنا اسکا باطل کرنا ہے ساری شریعتوں کا انتہی مخصوصاً۔  
**اقول** علم کا دعویٰ اور پھر یہ بے دلیل دعویٰ کہ ثابت کرنا جہت کا واجب  
 شرع اور عقل دونوں سے اور باطل کرنا اسکا باطل کرنا ہے ساری شریعتوں کا انتہی  
 قابل انفس و لایق حیرت امر ہے کیونکہ شریعت کے دلیلیں چار ہیں اولاً قرانی  
 کسی ایک آیت میں خدا تعالیٰ کے لئے جہت ثابت نہیں ہے ثانیاً کسی حدیث میں  
 بھی حق سبحانہ تعالیٰ کے نسبت جہت کا لفظ وارد نہیں ہوا ہے بلکہ یہ ایک منکر  
 لفظ ہے کیونکہ شرع نے حق سبحانہ تعالیٰ کے نسبت اسکا استعمال ہی نہیں فرمایا  
 ثالثاً نہ اجماع امت ہوا ہے نہ مانہ صحابہ کو دیکھئے کبھی کسی نے فوق کی تاویل جہت کے  
 ساتھ نہیں کی پھر تابعین و تبع تابعین نے بھی کبھی حق سبحانہ تعالیٰ کے حق میں  
 جہت کو ثابت نہ کیا اور بعد اس کے بھی ہر زمانہ کے ائمہ دین و علماء و محققین نے اسکا  
 انکار اور تردید فرماتے رہے ہیں جبکہ حال میں منونہ از خروار سے اس مختصر رسالہ  
 کے ملاحظہ سے دل نشین ناظرین ہو جاوے گا اب رہی چوتھی دلیل قیاس کی اگرچہ یہ  
 منصب عالی ہر مقلد و غیر مقلد کو حاصل نہیں ہے خیر اگر کوئی کچھ ملاحظہ کر سکتا ہے  
 تو چاہئے کہ وہ قیاس خلاف قرآن و حدیث و اجماع کے نہ ہو۔ جبکہ ان تینوں دلیلوں  
 سے جہت کے وجود کا ثبوت تو کیا بلکہ قرآن و حدیث کے اطلاقیات و نزاہت و عظم  
 معیت ذاتی کے ثبوت سے قید جہت و مکان کی کلی باطل ٹھہرتی ہے جبکہ اجماع است  
 بھی ہو گیا ہے تو پھر بیچارہ قیاس اس عنقا صفت جہت و مکان کو کہاں سے

دھونڈ لایگا۔ اگر کہیں سے کچھ پہنچ کر نکال بھی تو خلاف نص کے وہ کس کلام میں آئیگا  
 چونکہ قیاس کی بنیاد عقل سلیم پر ہے جبکہ دلائل عقلی سے بھی حق سبحانہ تعالیٰ و تقدس کی  
 ذات مطلق کے نسبت قید و جهت مکانی کا باطل ہونا ثابت ہو چکا ہے تو پھر قیاس کا  
 موقع باقی ہی نہیں رہا مان ابو الولید رشید کا منشاء قیاس صرف اس قدر ہے  
 چونکہ فرشتے آسمان سے وحی لیکر طرف پیغمبروں کے اترتے ہیں اور آسمان سے نازل  
 نازل ہوئیں اور آسمان کے طرف آنحضرت صلی اللہ علیہ والہ وسلم شب معراج میں  
 گئے تھے لہذا ثابت ہوا کہ حق سبحانہ تعالیٰ آسمان پر ہے (مگر افسوس کہ یہ تمام قیاس  
 انکالض استوی علی العرش کے مخالف واقع ہو رہا ہے) چونکہ آسمان زمین کے اوپر  
 بجہت فوق ہے لہذا حق سبحانہ تعالیٰ کا بھی بجہت فوق ہونا ضرور ہوا فقط اگر چہ ہم نے  
 سابق متعدد مقامات پر اس بے بنیاد قیاسی عمارت کو عقل و نقل کے پرزور دلائل سے  
 بجلی منہدم کر ڈالا ہے تاہم اگر کوئی دوسرے قیاسی صاحب لنگے اس قیاس کے  
 مقابلہ میں اپنا قیاس یوں مجاہدین چونکہ موسیٰ علی نبینا و علیہ السلام سے حق سبحانہ تعالیٰ  
 نے علی الارض کلام کیا اور خانہ کعبہ کو بیت اللہ کہا اور اکبر علیہ السلام کو یومئذ فی  
 ارضہ یصلح فیہا عبادہ (الترمذی) یعنی حجر اسود زمین پر خدا کا سید ہوتا ہے  
 جس سے اپنے بندگوں سے مصافحہ کرتا ہے ایضاً اِنَّ قُلُوْبَ بَنِي اَدَمَ كُنْ اَکْثَرُ  
 اَصْبَعَيْنِ مِنْ اَصْبَاعِ اِلٰهِمْ اَنْزَلَ قُلُوْبَ بَنِي اَدَمَ كُنْ اَکْثَرُ اَصْبَعَيْنِ مِنْ اَصْبَاعِ اِلٰهِمْ (مسلم عن  
 عبد اللہ بن عمر رضی اللہ عنہما) بیشک قلوب بنی آدم کے سب رحمن کے دو انگلیوں کے  
 درمیان ہیں مثل ایک تلب کے پھیرتا ہے اور سب طرح جانتا ہے ایضاً اِنَّا مَعَ جَدِّ  
 اِذَا ذُکِرْنِی (بخاری عن ابی ہریرہ) یعنی میں بوقت میرے ذکر کے میرے بندے کے

ساتھ ہوں ایضاً فَإِنَّ رَبَّهُ بَيْنَهُ وَبَيْنَ الْقَبْلَةِ - بخاری عن حدیث انس ابن  
 بیشک رب او کا درمیان او کے اور قبلہ کے ہے ایضاً اقرب ما یکون القبل  
 مَرَبِّهِ وَهُوَ سَاحِدًا (مسلم عن ابی ہریرہ) یعنی قریب تر ہونا بندہ کا اپنے  
 رب سے اور وقت میں کہ جب وہ سیرہ میں ہے اور نیز قولہ تعالیٰ مَا يَكُونُ مِنْكُمْ  
 فَوْقَ ثَلَاثَةٍ إِلَّا هُوَ رَأِيَهُمْ وَإِلَّا هُوَ سَادٌ لَّهُمْ وَلَا يَدْرِي مَنْ  
 ذَلِكَ وَلَا أَكْثَرُ إِلَّا هُوَ معهم این کا نو ۲۸۱ ع ۲ یعنی نہیں ہوتی مصلحت  
 تین میں مگر وہ جو تھا ہے اونکا اور نہیں پانچ مگر وہ جیسا ہے اونکا اور نہیں کم اوس  
 اور نہ زیادہ مگر وہ ساتھ ہے اونکے جہاں کہیں کہ ہودین۔

نشاء قیاس یہ ہے کہ موسیٰ علیہ السلام زمین پر خدا سے با تین کین اور خانہ کعبہ کو  
 بیت اللہ کہا اور حجر اسود کے مصافحہ کو اپنا مصافحہ کہا اور بنی آدم کے قلوب کو  
 اپنے دوا انگلیں کے درمیان رہنا بیان کیا اور بندہ ذاکر کے ساتھ اپنا رہنا بیا  
 فرمایا اور زمین سیرہ کرنے سے اپنی قربت کا حاصل ہونا بیان کیا اور تین کے  
 ساتھ اپنا جو تھا ہونا اور ہر چار کے ساتھ اپنا پانچواں رہنا بلکہ ہر ایک کے  
 ساتھ اپنا بالذات ہونا بیان فرمایا چونکہ یہ سب زمینی واقعات یغنیوں کے  
 ساتھ کے ہیں اور زمین تحت آسمان کے واقع ہے لہذا اللہ تعالیٰ کی ذات  
 مطلق کا علی الارض ہونا بھی ثابت ہوا تو جہت فوق کی قید باطل ہو گئی۔ اب  
 فرمائی بمقابلہ پہلے قیاس کے اس دوسرے قیاس میں تو کچھ کسر باقی نہیں رہی  
 اگرچہ ثبوت جہت کے نسبت ابوالولید رشید کی تقریر عقلی زبان مذکور نہیں ہے  
 مگر ہم اسکی نفی کے نسبت امام حجتہ الاسلام کی اوس تقریر عقلی کے ترجمہ کو یہاں

نقل کرتے ہیں جسکو امام صاحب نے احیاء العلوم میں تحریر فرمایا ہے اللہ تعالیٰ  
 کسی طرف میں خاص کر نہیں رہتا وہ ہمہ جہہ ہیں کہ طرفین جہے ہیں اور پھر نیچے دہن  
 بائیں آگے۔ پیچھے اور یہہ سب انسان کے وجود سے پیدا ہوئے ہیں انسان  
 وجود ایسا بنایا گیا ہے کہ پاؤں تو زمین پر لیکن اور سر اس کے مقابل دوسری طرف  
 رہے پاؤں کے طرف کا نام نیچے رکھا اور سر کے طرف کا اوپر اور پھر انسان کے  
 دونوں طرف دو ہاتھ پیدا کئے گئے ہیں ایک تو زیادہ قوی ہوتا ہے اور  
 ایک کمزور قوی کا نام دانتا رکھا اور کمزور کا بایان زیادہ قوی ہاتھ کی طرف کو  
 دہنئے کہا اور دوسرے کمزور کے طرف کو بائیں پھر انسان ایک طرف کو دیکھتا  
 ہے اور ادر کو چلتا ہے اور سکا نام آگے رکھا اور اس کے مقابل پیٹ  
 کی طرف کا پیچھے اس سے ظاہر ہے کہ یہہ جہہ طرفین انسان کے وجود سے  
 پیدا ہوئے ہیں اگر اس وضع پر نہ پیدا ہوتا بلکہ گیند کے طرح گول ہوتا تو یہہ  
 جہیں جی ہوتیں پس اللہ تعالیٰ نہ تو ازل میں کسی طرف خاص تھا کیونکہ جہتیں  
 حادث ہیں جو انسان کے وجود سے پیدا ہوئے ہیں اور اللہ تعالیٰ کے  
 نہ پاؤں ہیں اور نہ سر کہ اسکا نیچے اور اوپر ہونے والی نہیں نہ بائیں نہ آگے  
 نہ پیچھا اور نہ اب کسی جہت میں خاص ہو سکتا ہے کیونکہ انسان کی پیدائش  
 کے وقت کسی جہت سے خاص نہ تھا انتہی۔  
 اور یہہ دلیل بھی ہے کہ اگر اللہ تعالیٰ کسی جہت سے خاص ہو تو وہ ضرور  
 خالی نہیں ہو سکتا یا تو جو ہر کے طرف اپنے جہت سے مخصوص ہو گیا یا عرض کے  
 مانند جو ہر ہے اور ثابت ہو چکا ہے کہ اللہ تعالیٰ نے جو ہر ہے اور نہ عرض

پس وہ کسی جہت میں خاص نہیں ہے  
 اور یہ دلیل بھی اگر خدا تعالیٰ عالم کی کسی ایک طرف مثلاً اوپر کی جہت ہو تو عالم  
 کے محاذی ہوگا۔ اور جو جسم کسی کے محاذی ہوتا ہے وہ یا تو دوسرے  
 کے برابر ہوتا ہے یا اس سے چھوٹا یا بڑا اور یہ تینوں امر ایسے ہیں کہ  
 ان سے ماننا پڑتا ہے کہ خدا تعالیٰ کسے لئے۔ مقدار سے حالانکہ اس کی  
 ذات اس سے پاک ہے اب رہا یہ کہ اللہ تعالیٰ اوپر کی جہت میں  
 نہیں ہے تو دعا کے وقت آسمان کی طرف ہاتھ کیوں اٹھاتے ہیں اس کی  
 وجہ یہ ہے کہ دعا کا قبلہ وہی طرف ہے اور اس میں یہ اشارہ ہے کہ دعا  
 جس سے مانگی جاتی ہے اس میں جلال اور کبریا کی صفت ہی اور جو بلندی  
 کے طرف ہوئی ہے وہ بزرگی اور برتری پر دلالت کرتی ہے۔ اور بزرگی  
 اور بزرگی اور غلبہ کے رو سے اللہ تعالیٰ ہر ایک موجود کے اوپر انتہی  
 اب یہ ارشاد فرمائے کہ اس فقر عقلی کے سننے کے بعد کیا پیر بھی  
 ابو الولید کے فقر عقلی کی ضرورت باقی ہوگی۔ خدا خیر کرے اول تو  
 قول دہم میں ذات مطلق کے نسبت قید جہت کے انکار کو تو کمر اہی  
 پر محمول کیا تھا اور اس قول میں اقرار جہت کو واجب کر دیا ہے۔  
 خدا معلوم پیر آئندہ چلکر اور کیا کہا جاوے گا۔  
 قال قول چار دہم حافظ زمینی نے ایک جلد لکھا ہے اور اس میں کمال  
 استواء و فوق اور کل احادیث اور تمام آثار صحابہ اور تابعین اقوال  
 علماء دین کو جمع کیا ہے ذکرہ الشوکانی۔

اقول شک استواء و فوق کے آیات و احادیث و آثار و غیرہ ضرور جمع کئے گئے ہوں گے لیکن خوب یاد رہے کہ اوس میں کوئی ایک آیت یا حدیث یا اثر تو ثبوت حجت مکانی کے بارہ میں ہوگی اگر ہونی تو آپکی ذات سے کب ایسی توفیق تھی کہ ایسے بکار آمد لفظ کو بار بار بیان بیان کر کے یوں بی بیکار چوڑ دیتے۔

قال قول باز دہم امام محمد بن علی شواکانی نے رسالہ الارشاد و النصف میں کہا ہے حق وہی ہے جو مذہب سلف کا ہے استواء خدا کا عرش پر اور ہونا اوسکا جہت میں مصرح ہے بہت بلکہ قرآن میں اسی طرح آنحضرتؐ نے ہی اوسکی تصریح بہت حدیثوں میں کی ہے بلکہ بات ہے اوسکو ہر کوئی اپنے جہی میں اور احساس کرتا ہے اوسکا اپنی فطرت میں اور کہینتی ہے اوسکو کجبت اوسکی طرف اوسکے بطرح تو دیکھتا ہے ہرستغیث کو طرف خدا کے اور التجا کرنے والے کو طرف اوسکے اور دعا کرنے والے کو کہ وہ اشارہ کرتا ہے اپنے ماتھے سے طرف اوسکے یا اٹھاتا ہے اپنی نظر طرف اوسکے اور برابر میں اسبات میں وقت پیش آنے ایسے امور کے عالم و جاہل انتہی

اقول اللہ تعالیٰ و تقدس کا استواء الارش تو بہت جگہ قرآن میں مصرح ہے مگر ہونا اوسکا اوسی جہت میں ایک جگہ ہی نہیں ہے بلکہ قرآن تو فاینا فلو افتم وجہ اللہ سے تخصیص جہت فوق کی بجلی نفی کرتا ہے اسی طرح حدیث کا حال ہے اگرچہ باعتبار اپنی فطرت کے

مستغنیث اور دعا کرنے والا اشارہ کرتا ہے اپنے ہاتھ سے اور اہمیت ہے  
 نظر کو طرف اوسکے لیکن شہادت الہی نے اس فطرتی قید جہت فوق توڑنے کی  
 لئے قید کی طرف موہنے اور سمجھ کر نیک حکم دیا اور اوسکو قبلہ نماز کے سوا  
 قبلہ رعایابی بنایا تاکہ باعتبار اس حکم شریعت کے ہر عبادت کرنے والا کہتر  
 ہو تاکہ ہر طرف قبلہ کے اور مسجد و گرتا ہے خدا کو اور دعا مانگتا ہو اوس  
 چنانچہ مولانا شاہ عبدالعزیز صاحب محدث دہلوی نے تفسیر غزنی میں  
 آیہ کریمہ **فَاَيُّهَا قَوْمُ لَوْ لَا فَنَزَّلْنَاهُ مِنْ سَّمَاءٍ مَوْجِدَةٍ لَّا يَخْتَفِيَ مِنْهَا غِيَرٌ شَرٌّ وَلَا يَنْصَرِفُ** کے تحت میں اس روایت کو لکھا ہے کہ  
 نزول این آیت در حق دعا است نہ در حق نماز چنانچہ از حدیث ابی بکر  
 و ضحاک مرویست کہ چون آیت اذعونی انتخب لکم نازل شد مردم پرسیدند  
 بکہ ام سمت متوجہ شدہ دعا کنیم در جواب ایشان این آیت نازل گشت  
 (رواہ ابن جریر و ابن المنذر عن اصحابہ و غیرہما عن و غیرہ) اتہی پس باوجود  
 اسقدر مطلقیت جہت دعا کے پھر اگر کوئی دعا کنندہ جہت فوق سماء  
 کے طرف متوجہ ہو کر قبلہ دعا کو مقید سمجھے تو اسکی عاقبت و جہالت ہے  
 اب رہا یہ امر کہ حق سبحانہ تعالیٰ کا جہت فوق میں ہونا مذہب سلف کا  
 ہے لیکن اسکی نفی بالتحریج الہی ہم ثابت کر آئے ہیں چنانچہ یہاں نفی حد  
 یعنی جہت کے نسبت اصحاب سلف سے بھی ایک روایت کافی و  
 دانی و شافعی ہے **سَرَّوْنِي بِالْبَيْعَةِ فِي كِتَابِ الْاَسْمَاءِ عَنْ ابِي دَاوُدَ قَالَ**  
**اَكَانَ سَفِيكَانَ الثَّوْمِيَّ وَ شُعْبَةَ وَ حَمَادُ بْنُ زَيْدٍ وَ حَمَادُ بْنُ سَالِمَةَ وَ شَرِيكَ**  
**الْبُغَوَانِي لَا يَحِدُّ وَلَا يَشْغُو وَلَا يَمْثَلُونَ يَرَوْنَ الْحَدِيثَ لَا يَقُولُونَ**



دوسری اسکی خدا کو سوچنا کافی دانی شافی ہے۔

اور نواب صاحب محدوح نے دلیل الطالب الی ارجح المطالبین امام شوقانی کی کتاب تحف سیرہ قول نقل کیا ہے کہ فکذا نقول فی مثل قولہ سبحانہ و تعالیٰ ما کنتم و غیرہ من آیات المعیت فنقول فی مثل ہذا الایات  
ہکذا اجاب فی القرآن ان اللہ سبحانہ مع ہا دلاء و کما تکلف بتاویل ذلک  
کما تکلف غیرنا بان المراد بهذا الکون و ہذا المعیت کون العلم و معیتہ فان  
ہذا شعبة من شعب التاویل تخالف مذهب السلف و بتاین ما کان  
علیہ الصحابة و التابعون و التابعون ہم الحاصل ترجمہ ایسا کہتے ہیں  
ایسے آیتوں میں جو وارد ہیں کہ اللہ تعالیٰ تمہارے ساتھ ہے جہاں کہیں کہ  
ہم ہو اور ایسے ہی آئین خدا کے قرب و معیت کے سوا ایسے آیتوں کے  
باب میں کہتے ہیں ہم کہ قرآن میں ایسا ہی آیا ہے کہ بیشک اللہ تعالیٰ سبحانہ  
ان لوگوں کے ساتھ ہے ہم اسکی تاویل میں تکلف نہیں کرتے ہیں جیسا کہ  
ہمارے سوا اور لوگ تکلف کرتے ہیں کہ خدا کے اس ہوتے اور اسکی  
معیت سے مراد ہوتا علم کا اور علمی معیت کا ہے کیونکہ یہ شاخ ہے تاویل  
کی شاخوں سے اور یہہ بخلاف مذہب سلف کے ہے اور مخالف اس  
طریقہ کے جس پر صحابہ اور تابعین و تبع تابعین تھے انتہی۔

خدا تعالیٰ صدیق حسن خان صاحب کو اسکی جزائے خیر دے کہ انہوں نے  
یہاں امام مالک اور امام شوقانی کے ہر دو اقوال کے نقل سے کئے  
اصول اس خاص مسئلہ میں قایم کر دے اولاً جیسا کہ آیات استواء

کی معجزہ ہلا کیف ہیں اور سید طرح آیات قرب و میت کے معنی بھی سبے کیف میں  
 نائیا جیسا کہ استوار کے ظاہر الفاظ پر ایمان لانا فرض ہے اس سید طرح قرب و میت  
 کے ظاہر الفاظ پر بھی ایمان لانا فرض ہے اور کیفیت اور سبکی حوالہ ظاہر بھی کرنا  
 چاہئے مآلثا قرب و میت سے علم و عون و نصر و غیرہ مراد لانا بھی کی ایک  
 شاخ ہے را بجا کسی صحابی یا تابعی یا تبع تابعی نے آیات قرب و میت سے  
 علم مراد نہیں لیا ہے۔ لہذا یہ تاویل بدعت ہے۔

پس ان چاروں اصول کو حرز جان کر رکھو یہی چار اصول ہیں جو  
 ادن تمام تاویلات لا طایل کی تردید ہو جاتی ہے جو آگے پیش نہیں ہوں غلام  
 قال قول ہفدیم شاہ ولی اللہ محدث دہلوی نے رسالہ انبیا میں اس پر جسے  
 میں لکھا ہے حق اس مقام میں یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے ثابت کیا ہے اپنے  
 لئے جہت فوق کو بعد کہا کہ یہی مذہب ہے امام مالک اور ادن جدیدوں کا اور  
 امام ابو الحسن اشعری کا انتہی۔ یہاں سے معلوم ہوا کہ وہ جو رسالہ اعتقاد  
 میں لکھا ہے کہ بمعنی تجز و جہت وہ بتقلید متکلمین حنفیہ لکھا ہے اور یہاں جو  
 کہا ہے کہ حق ثبوت جہت فوق ہے یہ بطریق تحقیق کے قرا لیا ہے اور  
 تحقیق راجح ہے تقلید پر واللہ اعلم۔

اقول اس فصل کے قول چارم میں شاہ ولی اللہ صاحب محدث نے  
 بیان کیا ہے کہ اس کے استاد شیخ ابوطاہر مدنی نے اس کو اپنے پاس کے  
 خط سے یہ پڑا یا تھا کہ شیخ ابو الحسن اشعری نے اپنی کتاب میں کہا ہے  
 کہ میں امام حنفی کے مذہب پر ہوں سند صفات میں اور فصل چارم کے

قول چھارم لکھا ہے کہ امام احمد اقرار کرتے ہیں اللہ تعالیٰ کے استواء پر عرش  
 کے جس میں بقید جہت کی جہین ہر پس اس سے ثابت ہو سکتا ہے کہ ابو الحسن  
 اشعری کا اعتقاد ہی مثل مذہب امام احمد عجل کے مسئلہ صفات میں بے کیف  
 تھا بلا قید جہت کے جس کے ابو طاہر مدنی نے شاہ صاحب کو پڑھایا تھا قال لفظ  
 ابن عساکر فی تبیین کذب المفتوی لسانتری الامیة الاربعة فی اصول الدین  
 مختلفین بل لیسوا هم فی القول بتوحید اللہ و تفریقہ فی ذاتہ و صفاتہ تفریق  
 و علی نفی التشبیہ عن القدیم سبحانہ و تعالیٰ محبتین و الا اشعری فی الاصول  
 علی منہا جحد منتہی۔ کہا حافظ ابن عساکر نے تبیین میں کہ جیوٹ کہا ہے مفتوی نے  
 انہیں دیکھا ہم نے ایہ اربعہ کو اصول دین میں مختلف بلکہ دیکھا ہے جہنہ قولین  
 توحید اللہ تعالیٰ کے اور اسکی تنزیہ ذاتی و صفاتی میں متفق اور اوپر نفی  
 کرنے تشبیہ کے قدیم سچاۓ تعالیٰ سے یکے سکوا کہنا اور اشعری اصول میں  
 طریقہ پراسکتے ہیں انتہی۔

قطع نظر اسکے جبکہ شاہ ولی اللہ صاحب نے اپنی عقاید فارسی میں  
 یہ لکھا ہے کہ داد پاک است از حد و شتاجد و ارجیع وجہ نہ جوہر است  
 نہ عرض نہ جسم نہ درجین است نہ درجیت اشارہ کردہ نمی شود سوئے  
 و اینجا و آنجا صحیح نمی شود ہر وہ حرکت و انتقال و تبدل و ذات و صفات  
 وے پس یہ غور کے قابل مقام ہے کہ کس کس طرح سے شاہ صاحب نے  
 مختلف الفاظ و پیرایہ سے جہت و تنجیز کی نفی کی ہے اور پیراؤں کے نیچے  
 لکھتے ہیں کہ او بالاے عرش است چنانکہ تعریف کرد ذات خود را و لا کن بحد

مکانی و جگہ، یہاں بھی مکرر اوس ذات مطلوبہ کے استیو علی العرش سے تخیز و مکان و جگہ کی نفی کر کے تنزیہ و مطلقیت کو حق سبحانہ تعالیٰ کے ثابت فرمایا ہے باوجود اسکے کہ یہ خیال کہ شاہ صاحب محدوح جہت کے قائل تھے باطل و محال بلکہ یہ ایک مجنومانہ خیال ہے

اب رہی یہ بات کہ رسالۃ الذب عن ابن تیمیہ میں یہ شاہ صاحب نے یہ کیوں لکھا کہ اللہ تعالیٰ نے ثابت کیا ہے اپنے لئے جہت فوق کو میں کہتا ہوں کہ قرآن میں حق سبحانہ تعالیٰ نے تو اپنے لئے کہیں جہت کو ثابت نہیں کیا بلکہ یوں فرمایا ہے کہ یخافون رحمہم من فوقہم۔ یا ارشاد کیا ہے کہ و مولیٰ فوق عبادہ یعنی کسی مقام پر قرآن مجید میں لفظ فوق کو جہت نہ تعبیر نہیں کیا اور نہ کہیں معنی فوق کی تفسیر جہت کے ساتھ کی ہے تو یہ شاہ صاحب جیسا شخص ایسی بے اصل بات کو دعویٰ کیونکر کرتا کہ خدا تعالیٰ نے اپنے لئے جہت فوق کو ثابت کیا ہے۔

گمان غالب یہ ہو کر کہ شاہ صاحب نے صرف لفظ فوق کا لکھا ہو لیکن شاہ صاحب کے ان معتقدوں نے اپنے عقیدت کے بموجب اوسکو جہت کے ساتھ تعبیر کیا ہو گا جیسے کہ عموماً لفظ فوق سے مراد تعبیر جہت وہ سمجھے ہو۔ میں واللہ اعلم بالصواب

پس اس صورت میں شاہ صاحب کے نسبت یہ کہیے گا کہ کیا جاسکتا ہے کہ انہوں نے اپنے اعتقادی رسالہ میں تو تنزیہاً اوس ذات مطلوبہ سے نفی جہت مکان کی کچھ ہے جو دراصل وہ بد اعتقادی شے مگر ابن تیمیہ کے

حالات میں جو ایک طرح کی وقایہ نگاری ہے بطور تحقیق کے جہت و تہمت کے ثبوت کا اقرار کیا ہے مگر صد ہزار افسوس کہ باوجود اس قدر عقیدت مند کی شاہ صاحب پر بد اعتقادی کے سوائے رفض کی تہمت بھی لگائی گئی ہے کیونکہ تقلید اُخفیہ سے ڈر کر ایک ایسے عقیدہ کا اقرار کرنا جو دراصل وہ گمراہی تھی تقیہ نہیں تو پھر کیا ہے۔

اگرچہ رسالۃ الذب تو موجود نہیں ہے لیکن شاہ صاحب کی کتاب قول الجلیل موجود ہے جسکی فصل سوم میں لکھتے ہیں کہ منترہ عن جمیع سائر النقص والزلوال من الجنسیۃ والتخایز والعرضیۃ والجمہۃ والالوان والاشکال پاک ہے نقصان و زوال کے سبب عیبوں سے مجسم ہونے اور احتیاج مکانی اور عرض ہونے اور جہت میں ہونے اور الوان و اشکال سے اور فصل چارم میں فرماتے ہیں کہ ثم یقوم حضورہ تعالیٰ و نظرہ و سعیتہ نقوراً جلیلاً مستقیماً مع تنزیہہ عن الجہات و المکان یعنی پھر اللہ تعالیٰ کے حضور اور نظر اور اسکی معیت یعنی ساتھ ہونیکو خوب مضبوط تصور کرے باوجود پاک ہونے اوس ذات مقدس کے جہت و مکان سے اور اوسکی کتاب کے فصل پنجم میں فرمایا ہے کہ ترجمہ میں کہتا ہوں حق تعالیٰ کے مظاہرہ کثیرہ ہیں سو کوئی عابد غبی ہوا ذکی نہیں مگر کہ وہ اوسکے مقابل ظاہر ہو کر اوس کا معبود ہو گیا ہے اور اسی بہید کے سبب سے رو بقبلہ ہونا اور استوی علی العرش کا شرع میں نازل ہوا ہے اور رسول صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے

فرمایا کہ جب تم نے کوئی نماز پڑھے تو اپنے منہ کے سامنے نہ تھو کے اس  
 واسطے کہ اللہ تعالیٰ اس کے اور اس کے قبلہ کے درمیان میں اور آنحضرت <sup>سیاہ</sup>  
 لوٹھی سے پوچھا کہ کہاں ہے اللہ تو لوٹھی نے آسمان کی طرف اشارہ کیا  
 پھر آنحضرت نے اس سے پوچھا کہ میں کون ہوں اس نے اپنی اونگلی سے  
 اشارہ کیا اس کی مراد یہ کہ خدا نے تجھ کو بھیجا ہے تو فرمایا کہ یہ ایماندار ہے  
 تو اسے سالک تجربہ پر کچھ مضامین اس میں کہ تو متوجہ ہو مگر اللہ ہی کے  
 طرف اور اپنا دل نہ لگا مگر اس سے اگرچہ عرش کے طرف متوجہ ہو کر او  
 اس نور کا تصور کر کے جس کو حق سبحانہ تعالیٰ نے عرش پر رکھا ہے۔ اور  
 نہایت روشن رنگ ہے چاند کے رنگ کے مانند یا قبلہ کے طرف  
 متوجہ ہو کر چنانچہ نبی صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے اس کے طرف اشارہ  
 کیا ہے تو اس حدیث کا گویا مراقبہ ہو گا انتہی۔

یہاں نوب آنکھ کہو لکر دیکھو کہ شاہ صاحب نے کس عمر کی اور سیا  
 کے ساتھ قول اول و ثانی میں اس ذات مطلق کے عموم معیت کیسا  
 تشریح جہت و تحیز و مکان سے کی اور اس کی سن تعلیم فرمائی اور پھر قول ثانی  
 میں اوسے واحد مطلق کے بہ عرش و قبلہ اور آسمان و زمین وغیرہ  
 اشیاء کے مظاہر ہونیکا ذکر فرمایا کہ کس صفائی سے تحیز و قید و جہت  
 کی نفی فرمائی ہے اور اللہ تعالیٰ کا استوی علی العرش اور  
 نیز اس کا درمیان مصلیٰ اور قبلہ کے ہونا اور لوٹھی کا آسمان کی طرف  
 وغیرہ مختلف مظاہر کے ذکر کے ساتھ ہی کن کن لطیف ارشادات سی

اوس ذات مطلق کو بلا قید و جهت کے ثابت کیا ہے جسکے ضمن میں <sup>الوجود</sup> سر وحدۃ  
 کے طرف اشارہ فرمایا ہے چنانچہ رسالہ سطعات میں بزیر آئینہ سورہ  
 نور اللہ و نور السموات و الارض کی یہ تفسیر فرمائی ہے کہ ہمان ذات مجرد  
 مقدمہ نور السموات و الارض است اور نیز دوسرے سطوح میں فرمایا ہے کہ  
 ۵ اتصالی بے تکلف سبب قیاس بہ نسبت رب الناس را با جان ناس۔  
 زیرا کہ نسبت مجرد و محض با جمیع عالم یکے است الخ اسکے بعد پھر کہا کہ ابن  
 اتصال بہر ذرہ نزدیک است۔ پس جو شخص کہ وحدۃ الوجود کا معتقد ہو تو  
 پھر غیر ممکن ہے کہ وہ اوس ذات مطلق کو کبھی کسی جهت و مکان خاص میں  
 مقید کرے باللہ التوفیق۔

پھر رسالہ سطعات میں جناب ممدوح نے یہ تحریر فرمایا ہے کہ  
 بحقیقت این خرد میانه (عرش) از شخص اکبر (عالم) جهت فوق و تحت  
 ندارد و معنویست لیکن اختصاص اور۔ چون نفس فلک اطلس (آسمان فتح)  
 اعظم اجرام سماوات است بیشتر است در شرایع الہیہ خدا کے را  
 تبارک و تعالیٰ بفوق و نسبت می دیند مانند آنکہ نفس ناطقہ را انسان نسبت  
 بروح ہوائی زیادہ تر است و منبع روح ہوائی مضغہ قلب است  
 و لہذا روح را با این مضغہ نسبت داده اند الخ

ہمان عالم کے ساتھ عرش کی معنوی احاطت کی وجہ سے جهت  
 تحت و فوق کی نفی کی کہیونکہ عرش حقیقت عالم اجسام سببے مادہ اجسام  
 ہے تو پھر حقیقت و صورت میں جهت کے نسبت ہی پائی نہ جاوے گی۔

یاد چوریکہ فی نفسہ عرش سے جہت و تحت فوق کی نسبتیں متقی ہو جائیں گے پہلی  
 ذی العرش کے نسبت تفوق کی حکمت کو اس مثال کے پیرایہ میں سمجھا یا  
 جیسے کہ روح انسانی کو روح حیوانی کے ساتھ ایک خاص نسبت ہے  
 اور روح حیوانی کا مبع مقصد قلب ہونے سے روح انسانی کے  
 نسبت قلب کے طرف کی جاتی ہے اسی طرح عرش کو فلک اطلس کے  
 ساتھ اختصاص حاصل ہونے سے ذی العرش کے نسبت برفوق کی جاتی ہے  
 کیونکہ فلک اطلس سب افلاک کے اوپر ہے پس اس مثال سے اور  
 بہتے امور ذہن نشین ہو سکتے ہیں جیسے کہ روح کا بدن میں کوئی خاص  
 ٹھکانہ نہیں لہذا اس کے لئے کوئی جہت ہی مختص نہیں ہے یا بطرح روح  
 کو اپنے اجزائے بدن پر بلا حلول و اتحاد کے احاطت و وسعت حاصل ہے  
 یا جیسے کہ جمیع اعضاء کے ساتھ باوجود احاطت روح کے بعض اعضاء  
 سفلی کی اسفلت اور اسماء کی غلطت و عفونت وغیرہ سے روح منزہ  
 رہتا ہے یا بطرح کہ روح کو تمامی اجزای بدن کی کیسا تہ باوصف  
 ایکساں نسبت احاطت حاصل ہو سکے پہر اس کی ایک خاص نسبت  
 مقصد قلب کے ساتھ کئے جانے سے قلب اس کا ٹھکانہ یا اس کے  
 لئے جہت ثابت نہیں ہوتا اسی طرح خالق روح کا بھی اجزائی عالم  
 میں کوئی خاص مکان اور رہنے کا ٹھکانہ نہیں لہذا اس کو کوئی جہت  
 خاص مقرر نہیں ہو سکتا اور اس کی احاطت ذاتی بلا حلول و اتحاد  
 ہونے سے عالم کی ذاتی برائی سے ذات الہی منزہ و مقدس ہے

اور یا وجہ و تمام عالم کے ساتھ ایک انسان نسبت احاطت و عموم محبت  
 حاصل ہو سکے عرش کے ساتھ ایک خاص نسبت تفوق بھی حاصل ہے جو  
 یہ نسبت عبارت ہے استوار سے پس تا آنکہ روح کی بے جونی بے چلوگی کا  
 راز نہکینگے اس مثال کی حقیقت بھی نہیں کہلتی ہے۔ واللہ اعلم۔  
 یا وجود اس قدر راحت کے شاہ صاحب کی نسبت یہ غضب کی بدگمانی  
 (جو رسالہ انتقاد میں لکھا ہے کہ تم معنی تجیز و جہت وہ بتقلید حنفیہ ہے) سبحان اللہ  
 اس کا صاف مطلب تو یہ ہوا کہ شاہ صاحب نے جو لکھا ہے کہ حق سبحانہ  
 تعالیٰ کی ذات مطلق کو تجیز و جہت نہیں ہے وہ غلط ٹھہرا تو پھر صحیح یہ ہوا کہ  
 اس کو جہت و تجیز ہے جہت اول سے ثابت تو تھا ہی اب اس کے ساتھ  
 تجیز بھی ثابت کیا گیا اور اس پر طرہ یہ کہ ایسے ہی جہت پر ایمان لانا واجب  
 ہے اور جہت کا انکار گمراہی ہے حالانکہ تجیز میں جائے کا گمراہ لازم اور یہ  
 خاصہ قسم ہے لہذا جو چیز متجیز بالذات ہوگی وہ منقسم بھی ہوگی۔ پس  
 حق سبحانہ تعالیٰ و تقدس کے شان عظیم میں اس سے زیادہ ظلم عظیم کی بات  
 اور کیا ہو سکتی ہے سبحانہ و تعالیٰ عما یقولوا الظالمون علواً کبیراً۔ دارمی علیہ السلام  
 نے اپنی مسند میں سلیمان بن یار سے روایت کی ہے کہ ایک شخص  
 عبد اللہ بن جلیغ امیر المؤمنین عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہ کے عہد خلافت میں مدینہ  
 میں اگر مشاہبات سے پوچھنے لگا اور اس کی خبر خیاب فاروق کو ہوئی  
 آپ نے بلا کر دریافت کیا کہ تو کیوں مشاہبات کے معنی کو پوچھتا ہے  
 تو اس نے کہا کہ مجھے شک ہے اس لئے دریافت کرتا ہوں۔ پس

حضرت فاروق نے خرمہ کے شاخون سے اسقدر پیٹا کہ کمر باندھ کر  
 گئیں اور وہ گر پڑا تو اسکو اصحاب کے حوالہ فرمایا تاکہ بہر محبت اسکو  
 پھر لا دین بعد صحت کے حضرت فاروق نے مثل اول سے کیا تیسرے  
 بار جبکہ صبح کو حضرت فاروق کے روبرو حاضر کئے تو فریاد کرنے لگا کہ  
 امیر المومنین اگر آپ کا ارادہ میرے بار ڈالنے ہی کا ہے تو اسقدر تکلیف  
 کیون دیتے ہو آخر جناب فاروق نے اسکو بدینہ سے بدر کر کے  
 ابو موسیٰ اشعری کے نام لکھا کہ اوس شہر میں جہان وہ رہتا تھا سنا دی  
 کہ اذین کہ کوئی مسلمان صبح کے ہمراہ نہ بیٹھے۔

سب سے پہلے واقعہ اون لوگوں کے جن میں قابلِ عبرت سے جنہوں  
 صفات تشابہ کی ایسی معنوں سے تاویل کرتے ہیں جو سراسر کیف میں  
 جبکہ زمانہ رضی اللہ عنہم میں صرف تشابہات کی معنی کے دریافت کرنے  
 کے جرم میں عبداللہ بن صبیح اسقدر پیٹا گیا اور شہر بدر ہوا اور اپنے  
 بھائی مسلمانوں کی محبت سے علیحدہ رکھا گیا تو پھر کیا حال ہوتا اون  
 حضرات کا جنہوں نے استوار کی معنی اللہ تعالیٰ کے بالذات عرش پر  
 بیٹھنے یا ٹھرنے کی کرتے ہیں یا فوق کے ساتھ قیدِ محبت بھی لگاتے ہیں  
 غیر زمانہ صحابہ کا علی الخصوص فاروق اعظم کی خلافت کو تو رہنے دیجئے  
 امام مالک جو تبع تابعی تھے اون سے کسی نے استواء کی معنی پوچھی تھی  
 تو کہا کہ میں ڈرتا ہوں کہ کہیں تو گمراہ نہو جاؤ اور اسکو اپنے مجلس  
 سے نکلوا دیا کاش کے یہ حضرات بھی اوس آخری زمانہ ہی میں ہوتے

اور استواء کی سنی ذات سے اللہ تعالیٰ کے عرش پر بیٹھنے کی کرتے  
 یا فوق سے قید جہت کو ثابت کرتے تو ہم بھی سن لیتے کہ امام مالک  
 رضی اللہ عنہ اُن کی شان میں کیا کہتے اور ان سے کیا سلوک فرماتے  
**قال**۔ قول ہجد ہم فرع نایت میں ہے جو آیتین اور حدیثین دلالت  
 کرتے ہیں خدا کے جزئی حقیقی ہونے پر اور علو اور فوق اور آسمان پر  
 بونیکلی ہم اوس کو اصل چارم میں ذکر کریں گے اور یہی ہے مذہب  
 محدثون کا انتہی۔

**اقول**۔ حق سبحانہ تعالیٰ کے فوق یا علی اسماء ہونیکے آیات واحاد  
 کے جمع کرنے سے وہ تمام آیات واحادیث استوخی العرش کے بل  
 تحنین پڑھتے اور نہ فوق کا لفظ وارد ہونے سے اوس کی مطلقیت  
 و عموم نصیت کی نفی ہو سکتی ہے خیر فوق و علو و سمار کے بارہ میں  
 آیات واحادث کے ہونے کا حال تو معلوم ہوا مگر خدا کے جزئی حقیقی  
 ہونے پر جو دلائل بیان کئے گئے ہونگے اوس کا حال نکہلا کہیں یہم  
 جزئی مقابل کلی کے تو نہیں ہے۔ جامی قدس سرہ السامی فرماتے ہیں۔  
 ۱۔ این قاعدہ یاد دار کا نجا کہ خدا است + نے جزو نے کل  
 نہ ظرف و نے منظوف است + غرض صفات الہی کے نسبت الہ  
 قسم کی شاخون کا کالنا کہیں محدثین کا مذہب نہیں ہے چنانچہ قال  
 البیہقی فی کتاب الاستقادة قالوا ای المتقدمون من اصحابنا و مت  
 تبعهم من المتأخرین الاستواء علی العرش قد نطق به الكتاب

غیر الیہ و دودت بہ الاحیاء الصبیحۃ فقبولہ من جہۃ التوقف واجب  
 دلالت علیہ و طلب الثبوت لہ غیوہا یز و قال یحب ان یعلم ان استواء اللہ  
 سبحانہ و تعالیٰ یس باستواء اعتدال عن اعوجاج و لا استقرار فی مکان  
 بلا اساسہ شئی من خلقہ کنتہ مسو علی عرشہ کما اخبر بلا کیف باین من  
 جمیع خلقہ انہی اس کا ترجمہ فصل سیوم کے قول (۲۱) میں آگیا اور کہا  
 ہے امام غامدی نے اپنے عقیدہ میں جس میں بیان کیا ہے عقیدہ اہل  
 اور مذہب فقہائے ابو حنیفہ و ابو یوسف و محمد رحمۃ اللہ علیہم کے برتر  
 اللہ تعالیٰ حمد و ثنات و ارکان و اعضاء و آلات سے اور پیرائے  
 کہ گیرے اور سکو جیات سے مانند تمامی نوید اجیز و ن کے انتہی۔  
 اصل کلام فصل ششم کے قول اول میں گذر چکا۔  
 پس ان احوال امام بیہقی و طحاوی رحمۃ اللہ علیہما سے جو اہل الردا  
 والدراپت اور محققین فقہائے بھی میں ثابت ہوتا ہے کہ متقدمین  
 محدثین اور اذان کے متبع متاخرین اور فقہائے اہل سنت کا مذہب  
 یہی ہے کہ اس مطلق کو قید مکان و جہت سے منزہ و مقدس جانیں  
 اور اس کے صفات فوق اور استوار کو بے کیف سمجھیں اور اس  
 کی معنی صفات مخلوق کے ساتھ نکرین چنانچہ امام حافظ سیوطی رحمۃ اللہ  
 علیہ نے اتفاق میں فرمایا ہے کہ جمہور امت جن میں سلف و اہل حد  
 محی میں اس بات پر متفق ہیں کہ ایمان صفات الہی پر اور اس کی معنی  
 مرادی کو حوالہ بخدا کرین اور اذان کی تفسیر نکرین۔

قال قول نواز دھرم رسالہ نہایت میں ہے اس مقدمہ میں بہت سے دشمنین ہیں  
 جنکا شمار دشمنانِ حق ہے اور اقوال صحابہ اور تابعین اور تابع تابعین اور  
 ائمہ مجتہدین اور اولیٰ مکہ مکرمہ کے بنائے گئے ہیں اور ان کا  
 ارشاد و روایا کا سب سے زیادہ اثر ہے اور ان کے واسطے سے انبیاء  
 اقوال و روایات میں اس قدر ہے کہ ان کے واسطے سے جو احکام و روایات  
 پہلے آئے ہیں وہ ان کے واسطے سے اور اہم ہیں اور ان کے واسطے سے  
 اور اس کے اقوال کے واسطے سے معلوم ہوتا ہے کہ آیات قرآن  
 علی الصریح یا محض اندیشہ انی السماء یا فوقی عنانی سے اور ان کے  
 مطلق کے مندرجہ بہت فوق کی قید نکالی جاتی ہے اور یہ کہ میں بہ  
 دعویٰ ہو گیا جاتا ہے کہ یہ فوق ہے کہ یہ ہے اور یہ کہ میں ہی  
 بہت سے قید پڑا جاتا ہے اور ان کو اس قید کے ساتھ تخریر  
 کر بھی ثابت کرنا ہے حالانکہ یہ بہت قید و تخریر کرنا ایک آسان  
 حدیث یا اثر بلکہ قول تابعی و تابعی میں ہی کہیں نہیں آیا بلکہ اکثر  
 آیات و احادیث و اقوال ذی علمین و مطلق وار د جو اس سے بہر  
 اطلاق بہت ذاتی حق بجانب بدلہ لیا کرتا ہے چنانچہ ان کے  
 آیات و احادیث کے اس رسالہ میں چالیس یا پندرہ اقوال  
 متقدمین و متاخرین ہیں کہ ان کے واسطے سے ان کے اقوال ذات  
 مقدس سے تفریق و امتیاز کی نفی کی گئی ہے  
 قال قول بہتم فتح محمد و محمد بن ابی بکر و عمر و عثمان و علی و

امام ابو حنیفہ اور ابو الحسن اشعری و شیخ جیلانی فرمایا کہ انہوں نے ایمان  
 لانے والوں کو کتابیہ جدا اور احادیثیہ طائفہ میں اس قدر فرق کیا کہ  
 وہ مقلدان امام ابو حنیفہ و شیخ اشاعرہ و معتقدان غوث برحق و سید عالم  
 برحق میں عقیقہ سے تیار کر دین اور عمر گنت اس عقیقہ والوں کے  
 مہربانوں اور طرفداروں کے دوسروں کے بل کر دین انہی  
 اقوال اپنی نگاہوں کو بیان ہی کیا کہ وہ کون عقیقہ و سید عالم  
 کر کے نسبت استدراک کیا ہو رہی ہے جو عقیقہ کہ امام ابو حنیفہ  
 کا لفظی تہمت و بعد م جلوس و استقرار علی العرش کے نسبت ہے ہم سب  
 اس کے لکھ چکے ہیں۔ اسی طرح میں نے امام ابو الحسن اشعری کے عقیقہ و  
 تو بھی سابق اس کے بیان کر دیا ہے وہ قابل تھے استواء کے لاکھ  
 یعنی کسی نے ان میں سے استواء کی معنی عرش پر بالذات جیسے  
 غرضت کی خن کی بلکہ حد و تمیز و حجت کی نفی فرمائی ہے اسی طرح  
 حضرت محبوب بھائی غوث احمد انی شیخ عبدالقادر جیلانی قدس سرہ  
 روحی فدا کا مذہب ہی بیان کر دیا ہے کہ جناب محمد روح شہرت  
 ذات قدس الہی کے بارہ میں پایہ عالی پر کھتے تھے چنانچہ طریقہ  
 قادریہ کا ہر مہتمم یہی ہے کہ مہتمم نسبت کے مہتمم کے ساتھ اللہ  
 عزوجل کا کیا آگاہی اللہ تعالیٰ کا ہر مہتمم ان میں اس صورت سے  
 انہی میں سے کسی نسبت آپ کے جناب کے طرف کرنا ہوتا ہے  
 امام ابو حنیفہ یا اشاعرہ یا معتقدان غوث برحق کی عقیقہ

اوس ذات مطلق کی مطلقیت و صفات بے کیف کی نسبت ہر ملک عقیدہ  
 امام و مقتدا و مرشد خود ہے چنانچہ شیخ عبد الحق محدث دہلوی جو حنفی المذہب  
 و قادری المشرع ہیں تجلیل الایمان میں فرماتے ہیں کہ ولانی جہت و جہت  
 نیست یعنی بالاد پائین و پس و پیش و چپ و راست نیست و لانی  
 مکی و رباعی نیست علیٰ ہذا بحر العلوم ملک العلماء مولانا عبد العلیٰ حنفی المذہب  
 و قادری المشرع نے شرح سلم میں کہا ہے و نقالی عن الجهات الست  
 بل الجهات الغیر المتناہیة لان التوجه الی الجهات یستدعی الوضع  
 و التخیز الذین ہما من عوارض الجسم الماری و هو سبحانه بری عنہما  
 انتہی یعنی اللہ تعالیٰ ہر ترے جہات سے بلکہ جہات غیر متناہیہ سے  
 کیونکہ توجہ جہات کے طرف چہتی ہے وضع خاص اور تخیز جو یہ دونوں  
 عوارض ہیں جسم مادی کے اور وہ سبحانہ تعالیٰ بری ہے اودن دونوں  
 قال فصل بہتم ثبوت میں اس مسئلہ کے چاروں دلیل شرعی سے۔  
 اقول ان چاروں دلیلوں سے صفات استوار و فوق و علو ذات  
 مطلق الہی کا ثبوت ہوتا ہے نہ کہ جہت و مکان و تخیز وغیرہ کا۔

قال مخفی نیز ہے کہ دلیلین شرع کے باتفاق اہل شرع کے چار میں ایک  
 قرآن دوسری حدیث تیسری اجماع چوتھی قیاس سو مسئلہ استوار فوق و  
 علو کا ان چاروں دلیلوں سے ثابت ہے۔

اقول ہمارا بھی اس پر مخطوطی صاویب کیونکہ جملہ اہل سنت و جماعت کا  
 جن میں سلف و محدثین ہی داخل ہیں بھی عقیدہ ہے کہ اوس ذات مطلق کا

استوارہ فوق و غلور بلا کیف ہے بانتھائے قید جہت و تجر مکانی و غیرہ  
 حصہ ثلاث اللوازمات الجسدية

قال اس طرح پر دلیلین قرآن پاک کی پہلے فصل اول و فصل چہارم میں  
 مذکور ہو چکین اور دلیلین حدیث کی فصل دوم و پنجم میں گذر چکین اور دلیلین  
 اجماع اہل علم بلکہ اتفاق جمیع بنی آدم کی فصل سلووم و ششم میں لکھی گئین باقی  
 تیس کہ چوتھی دلیل ہے سو وہ بھی اسی کے مقتضی ہے کہ ذات خداوند عالم  
 کی فوق عالم ہو اور وراہ الوراہ داخل عالم اور نہ تحت عالم اور  
 اعلیٰ ہو نہ اسفل غزالی نے کھالیس فی ذاتہ سواہ و لا فی سواہ  
 ذاتہ بنین اوس کی ذات میں سواہ اوس کے اور نہ اوس کے سواہ  
 میں ذات ہے اوس کی اور ظاہر ہے کہ عالم نام ہے ماسواہ اللہ کا اور  
 جب عالم ماسواہ اللہ شہدایا تو اوس میں ذات خدا داخل بنین ہو سکتی  
 بلکہ یہ اعتقاد حلولیہ والحادیہ و مہود و معتزلہ کا ہے کہ وہ خدا کو  
 بذاتہ ہر چیز و ہر جگہ میں جانتے ہیں یا عین خلق اعتقاد کرتے ہیں۔

اقول۔ الحق دلائل قرآنی کے فصل (دوم) سے اور دلائل  
 احادیث نبوی کے فصل ۲ و ۳ سے حق سبحانہ تعالیٰ کے صفات  
 استوارہ فوق کا ثبوت مطلقاً بلا تہ تجر و جہت کے بخوبی ہو چکا ہے  
 اور وہ واجب التسلیم ہے اور جو دلائل اقوال اہل علم کے  
 فصل (۶ و ۳) میں پیش ہوئے تھے وہ باہم دیگر مختلف ہیں اکثر ان  
 نے بموجب طریقہ سلف کے صفات استوارہ و فوق کا اقرار

بلا کیف کیا ہے اور بعضوں نے اس کو بقید تجز و جہت کے مانا ہے  
 لہذا بقایہ قول ثانی کے قول اول پر بے شک اجماع امت  
 اہل سنت کا واقع ہوا ہے جسکا ثبوت ابنین اقوال اہل علم کے  
 ضمن میں ہو چکا ہے جو فصل ۶۵۳ میں گذر چکے ہیں اب یہی چوتھی  
 دلیل قیاس کی سو وہ بھی اسکی مقتضی ہے کہ ذات مطلق  
 ہر طرح کی قید سے مطلق اور ہر تشبیہ میں منزہ رہے مینے نہ  
 اس کو قید جہت فوق کی ہو۔ اور نہ تحت کی۔ اگرچہ اس کو قیاس  
 ذاتی حاصل ہے مگر یہ فوق مقتضی قید جہت مکانی و تحیز کا  
 نہیں۔ اسی طرح با وصف معیت کے ذوات مخلوق کا وہ غیر ہو  
 باوجود احاطت ذاتی کے وہ نہ داخل عالم ہو اور نہ خارج عالم۔  
 اور نہ مقبل ہو اور نہ منقصل اور با وصف عرش پرستوی ہو نیکی  
 نہ اس کو استقرار جائے حاصل ہو اور نہ تحیز مکانی کیونکہ یہ تمام  
 لوازمات جسمی ہیں لہذا خالق اجسام کا اپنے مخلوق او صاف  
 و لوازم سے منزہ رہنا عین مقتضای عقل و قیاس ہے۔

اور امام غزالی رحمۃ اللہ علیہ نے نہایت درست فرمایا  
 ہے کہ اس کی ذات میں سوائے اس کے ذات ماسو کا اللہ  
 کو ہرگز دخل نہیں ہے گویا اس کا مفہوم موافق ہے حدیث شریف  
 کان اللہ و دینک معہ شئی فیہ اللہ کی ذات کے ساتھ کوئی  
 چیز جو عبادت ہے ماسو اللہ ہی نہیں ہے مثلاً قیاس ذات

اوس کے پاس نہ لوح محفوظ ہے اور نہ عرش و سما اور نہ ما و سما  
 کیونکہ وہی ہے اور خلیق ہے اوس کے نزدیک کوئی شئی  
 پس اس صورت میں نہ اوس کی ذات عرش پر ٹھہر سکتی ہے۔  
 کیونکہ اس صورت فریت سے عرش کے ساتھ اوس کو ماس  
 و تخیز حاصل ہوتا ہے اور نہ وہ ذات مطلق سماوات میں سما سکتی ہے  
 کیونکہ یہ شان حلول کی ہے اور نہ وہ علی السما و متخیز ہے اور نہ اوس  
 کے نسبت کوئی جہت خاص متعین ہو سکتا ہے کیونکہ یہ تمام صورتوں  
 تشبیہ کے ہیں جبکہ اوس کو مکان و تخیز خلیق ہے تو ہر جہت مکانی  
 کیونکر ثابت ہو سکے جیسے کہ گرامیہ و مجسمہ و مشبہ نے گمان  
 کیا ہے اور نہ وہ ذات مطلق کسی اپنے ماسوار میں داخل ہو سکتی  
 ہے اور نہ کوئی ماسوار اوس سے متحد ہو سکتا ہے تو بہرہ و ذل  
 عین اپنے ذوات مخلوق کی کیسے ہو سکتی ہے جیسے کہ حلولیہ  
 و اتحادیہ و ہنود و متزلز نے خیال کیا ہے کیونکہ جو جب اعتقاد  
 گرامیہ و مجسمہ کے بطرح حق سبحانہ تعالیٰ کی ذات مطلق کا عرش  
 ہی پر ٹھہرایا سما میں رہنا تخیز و جہت کو ثابت کرتا ہے اور مطلق  
 کو مفید کر دیتا ہے اسی طرح بموجب عقیدہ حلولیہ و اتحادیہ  
 کے بھی ہر چیز و ہر جگہ میں اپنے مخلوق کا عین ہو کر رہتا ہوا  
 مطلقیت و نزاہت ذاتی حق سبحانہ تعالیٰ ہے لہذا ان ہر دو  
 شان کے عقیدے جو موجب نقصان تقدیس الہی ہیں باطل ہیں

قال عبد الوہد اس کے جو قیاس دلیل شرعی ہے وہ قیاس مجتہدین  
 امت کے ہے نہ ماہر شفا کا جسے نامور مجتہدوں میں چہار امام  
 ہیں کہ اکثر استائین کی مقدمتہ ہوا ان میں سے کسی نے اس مسئلہ  
 میں قیاس نہیں کیا اور کہیں کر کرنے کہ قیاس اس جگہ کرتے  
 ہیں جہاں کوئی نص قرآنی ہو اور نہ دلیل حدیث اور حجت اجماع  
 اور یہاں یہ سب کچھ موجود ہے ان مخالفین نے اس کے  
 خلاف پر قیاس کیا ہے تشابہ سے محکم گوہ ذکر ما چاہئے ہو  
 وہ قیاس بسبب قیاس کتاب و سنت و اجماع سلف کے مردود  
 اقول۔ الحق جس امر کے تصریح میں نص وارد ہو چکی ہو یا اس پر  
 اجماع ہو چکا ہے تو پھر اس کے لئے قیاس کی کوئی ضرورت نہیں  
 ہے لیکن خاص اس استواء صفات میں جو استواء کی معنی ٹھرنے  
 یا بیٹھنے کی لگتی ہے اور فوق سے جہت سکائی نکالا گیا ہے یہ بالکل  
 قیاس پر مبنی ہے جو خلاف نص و اجماع ہے کیونکہ استواء و فوق کا  
 وہ قیاسی مفہوم متذکرہ بالانہ کسی نص قرآنی سے ثابت ہے اور نہ  
 دلیل حدیث سے اور نہ اس پر اجماع امت کا ہوا ہے جسکو ہم بشرح  
 و بسط تمام اوپر ثابت کر آئے ہیں اور نشا اس قیاس کا بھی بتلادیا  
 ہے کہ جب اللہ تعالیٰ عرش و سما پر فوق ہے اور عرش و سما پر فوقیت سکائی  
 رکھتا ہے تو اللہ تعالیٰ کی ذات ہی ہمارے اوپر فوق ہوئی بہت سکائی پس یاد ہو کہ اس  
 قیاس میں ان سببہ لائل شرعی کو قطع نظر کیا گیا ہے کیونکہ من بجانہ تھا استواء و فوق

نقل کرتے ہیں جسکو امام صاحب نے احیاء العلوم میں تحریر فرمایا ہے اللہ تعالیٰ کسی طرف  
 میں خاص کر نہیں رہتا وجہ یہ ہے کہ طرفین چھ ہیں اور پانچے دینے۔ بائیں۔  
 آگے۔ پیچھے۔ اور یہ سب انسان کے وجود سے پیدا ہوئے ہیں انسان کا وجود  
 ایسا بنایا گیا ہے کہ پاؤں تو زمین پر ٹکیں اور سر اون کے مقابل دوسرے طرف  
 رہے پاؤں کے طرف کا نام نیچے رکھا اور سر کے طرف کا اوپر اور پھر انسان کے دونوں  
 طرف دو ہاتھ پیدا کئے گئے ہیں ایک تو زیادہ قوی ہوتا ہے اور ایک کم زور  
 قوی کا نام دھنار کہا اور مرکز کا بائیں زیادہ قوی ہاتھ کے طرف کو دے کر کہا اور دھنار  
 کم زور کے طرف کو بائیں پھر انسان ایک طرف کو دیکھتا ہے اور اوپر کو چلتا ہے۔  
 اوسکا نام آگے رکھا اور اوس کے مقابل پیٹھ کی طرف کا پیچھے اس سے ظاہر ہے  
 کہ یہ چھ طرفین انسان کے وجود سے پیدا ہوئے ہیں اگر اس وضع پر نہ پیدا ہوتا  
 بلکہ گیند کے طرح گول ہوتا تو یہ چہتین بھی نہ ہوتیں پس اللہ تعالیٰ نے انسان کو اس طرح  
 خاص تھا۔ کیونکہ چہتین حادث ہیں جو انسان کے وجود سے پیدا ہوئے ہیں اور  
 اللہ تعالیٰ کے نہ پاؤں ہیں اور نہ سر کہ اوسکا نیچے اور اوپر ہو۔ نہ دائیں نہ بائیں  
 نہ آگاہ نہ پیچھا اور نہ اب کسی جہت میں خاص ہو سکتا ہے کیونکہ انسان کی پیدائش  
 کے وقت کسی جہت سے خاص نہ تھا انتہی۔

اور یہ دلیل بھی ہے کہ اگر اللہ تعالیٰ کسی جہت سے خاص ہو تو دو صورتوں سے  
 خالی نہیں ہو سکتا یا تو جوہر کے طرح اپنے جہت سے مخصوص ہو گا یا عرض کے مانند جوہر  
 ہے اور ثابت ہو چکا ہے کہ اللہ تعالیٰ نہ جوہر ہے اور نہ عرض پس وہ کسی جہت  
 میں خاص نہیں ہے۔

اور یہ دلیل بھی اگر خدا تعالیٰ عالم کی کسی ایک طرف مثلاً اوپر کی جہت ہو تو عالم کے محاذی ہوگا۔ اور جو جسم کسی کے محاذی ہوتا ہے وہ یا تو دوسرے کے برابر ہوتا ہے یا اس سے چھوٹا یا بڑا اور یہ تینوں امر ایسے ہیں کہ ان سے ماننا پڑتا ہے کہ خدا تعالیٰ کے لئے یہ مقدار ہے حالانکہ اُسکی ذات اس سے پاک ہے اب رہا

**قال۔** علاوہ اس کے جو قیاس دلیل شرعی ہے وہ قیاس مجتہدین امت کا ہے نہ ماؤنما کا بڑے نامو مجتہدون میں چار امام ہیں کہ اکثر امت انہیں کی مقلد ہے سو انہیں سے کسی نے اس مسئلہ میں قیاس نہیں کیا اور کیونکر کرتے کہ قیاس اس جگہ کرتے ہیں جہاں نکتہ فیض قرآنی ہوا ورنہ دلیل حدیث اور نہ محبت اجماع اور یہاں یہ سب کچھ موجود ہے ہاں مخالفین نے اس کے خلاف پر قیاس کیا ہے تشابہ سے محکم کو روکنا چاہا ہے سو وہ قیاس بسبب قیاس کتاب و سنت و اجماع سلف کے مردود ہے۔

**اقول۔** الحق جس امر کے تصریح میں فیض وارد ہو چکی ہو یا اس پر اجماع ہو چکا ہے تو پہلے اس کے لئے قیاس کی کوئی ضرورت نہیں ہے لیکن خاص اس استواء صفات میں جہاں استواء کی کوئی شہرت یا بیٹھنے کی لیگئی ہے اور فوق سے جہت مکانی نکالا گیا ہے یہ بالکل قیاس پر مبنی ہے جو خلاف فیض و اجماع ہے کیونکہ استواء و فوق کا وہ قیاسی مفہوم متذکرہ بالا نہ کسی فیض قرآنی سے ثابت ہے اور نہ دلیل حدیث سے اور نہ اس پر اجماع امت کا ہوا ہے جسکو ہم شجر و بسط تمام اوپر ثابت کر گئے ہیں اور نہ اس قیاس کا بھی ہمنے تبادلیا ہے کہ جب اللہ تعالیٰ عرش و سما پر فوق ہے اور عرش و سما پر رے فوقیت مکانی کہتا ہے تو اللہ تعالیٰ کی ذات بھی ہمارے اوپر فوق ہوئی بجہت مکانی۔ پس یاد رہے کہ اس قیاس میں ادن ہر سہ دلائل شرعی سے قطع نظر کیا گیا ہے کیونکہ حق سبحانہ تعالیٰ استواء و فوق کے

ان معنوں کے نسبت کوئی انص قرآنی ہے اور نہ دلیل حدیث نبوی اور نہ حجت اجماع ہے پس اس صورت میں ظاہر ہے کہ بنیاد اس قیاس کی باطل ہے اور اس قیاس کے بطلان کی یہ بنیاد ہے۔

اولاً لخصوص قرآنیہ سے تو یہ آیات ہیں لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ كَرِيمٌ وَلَمْ يُولَدْ وَلَمْ يَكُنْ لَهُ كُفُوًا أَحَدٌ۔ لَآ تَاْخُذُ سِنَةٌ وَلَا نَوْمٌ وَهُوَ يُطْعَمُ وَلَا يُطْعَمُ وَلَا تَجْعَلُوا لِلّٰهِ أَندَادًا۔ سُبْحَانَہٗ وَنَعْمَا لَی عَمَّا یَصِفُوْنَ کیونکہ ان تمام لخصوص محکمہ سے قطعی طور پر ثابت ہوتا ہے کہ حق سبحانہ تعالیٰ جمیع لوازم جہی سے پاک اور مخلوقی صفات سے منزہ ہے اور اپنی ذات و صفات میں شریک نہیں رکھتا ہے ثانیاً دلائل احادیث نبوی کے یہ ہیں کہ لَا أُحْصِیْ ثَنَاءً عَلَیْكَ أَنْتَ کَمَا أَتَشِیْتُ عَلَی نَفْسِکَ (مسلم) کیونکہ لا احصى سے اپنے اوس ذات مطلق کو قید معرفت بھی مطلق فرمایا اور نیز فرمایا کہ مَن لَّشَبَّهَ اللّٰهَ بَشَیْئًا أَوْ ظَنَّ أَنَّ اللّٰهَ شَبَّهَ شَیْئًا هُوَ مِنَ الْمَشْرِکِیْنَ (ابو نعیم عن ابن عباس ؓ) یہاں تو صرف کسی شی کے ساتھ اوس ذات مطلق کی مشابہت کے ظن ہی کو شرک فرمایا کیونکہ کسی صفت مخلوق کی مشابہت بھی قید ہے لہذا یہ تشبیہ سنائی منزہ حقیقی کے ہے فَاِلهَہَا قَالَ عَلَی کَرَمِ اللّٰهِ وَجْہُہٗ سُبْحَانَہٗ وَنَعْمَا لَی عَنِ نَدَیْفٍ مِّنْ زَعَمٍ اَنَّ الْهَآءُ مَوْءٌ فَتَدْبِہْلُ الْخَالِقُ الْمَعْبُودَ وَمَنْ ذَلِکَ اَنْ الْاَمَّا کِنْ یَدِہٖ تَحِیْطُ لَزَمَتْہُ الْحَیْرَتُ وَالْخَلِیْطُ بَلْ هُوَ اَلْحَیْطُ طَائِفٌ کُلِّ مَکَانَ (رواہ ابو نعیم فی حلیۃ الاولیاء عن محمد بن اسحاق) پس اس دلیل دوم حدیث سے بھی ثابت و متحقق ہو گیا کہ ذات مطلق حق سبحانہ تعالیٰ کی جسم لوازم جہی سے جو قید و تجزید مکان و جہت وغیرہ ہیں منزہ و متقدس

ثالثاً حجت اجماع بڑے نامور مجتہدوں سے چار امام ہیں کہ اکثر امت انہیں کی  
 مقلد ہے۔ پہلے امام ابو حنیفہ رحمۃ اللہ علیہ نے فرمایا ہے کہ صِفَاتُهُ بِكَيْفٍ  
 یعنی اسکی صفت مثل صفات مخلوق کے کم و کیف نہیں کہنی اور پھر فرمایا ہے  
 مَنْ كَوْنَهُمُ الْخَلْقُ مَا كُنَّا هُوَ مُشَبَّهٌ كَيْونَكَ كَمَا لَزِمَهُ جِسْمٌ اور پھر کہا کہ حُجَّتُ اللَّهِ  
 تَعَالَى فِي الْجَهَةِ الْقَوِيَّةِ أَوِ التَّحِيَّةِ فَقَدْ كَفَى كَيْونَكَ قِيْدَ حَيْثُ لَزِمَهُ جِسْمٌ  
 اور دوسرے امام مالک رحمۃ اللہ فرماتے ہیں کہ هُوَ كَمَا وَصَفَ نَفْسَهُ  
 وَلَا يُقَالُ كَيْفٌ وَكَيْفٌ كَيْونَكَ كَمْ وَكَيْفٌ لَوَازِمُ حَيْثُ هُوَ لِهَذَا خَالِقُ أَجَامٍ كَمَا  
 جِسْمٌ سَنَزَهُ وَمَقْدِسٌ هُوَ۔ تیسرے امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ جب استواء  
 سے پرچے گئے تو فقال اُمْتُ بِهٖ بِلَا تَشْبِيْهِ وَصَدَّقْتُ بِلَا اِمْتِلَاسٍ  
 حق سبحانہ تعالیٰ کے نسبت استواء کی نفی میں تجیز و تمکن وغیرہ امور تشبیہی و تمثلی سے  
 بچنا ضرور ہے اور جب صفات متشابہ سے پرچے گئے تو فقال حُرَامٌ عَلَى الْعُقُولِ  
 اَنْ تَمْتَلِ اللَّهُ تَعَالَى اَوْ عَلَى الْاَوْهَامِ اَنْ تَحْكُمَ كَيْونَكَ ذَاتِ حَقٍّ كِي مَطْلَبٌ هُوَ  
 لِهَذَا هُوَ عَلَى الْعَرْشِ يَافِي السَّمَاءِ مَحْدُوْدٌ وَنَهِيْنٌ يُّوَسِّطِيْ لِهَذَا فَوْقَ سَهْمٍ مَّكَانِيْ مَرَادٍ  
 لِيْنَا حَرَامٌ هُوَ كَيْونَكَ حَيْثُ سَلَزَمَ حِدٌ اور یہ خاصہ جسم ہے۔ چوتھے امام  
 احمد حنبل رحمۃ اللہ علیہ بھی صفات بے کیف کے قایل تھے فَهَذَا اَقَالَ لَا  
 يُوَصَفُ اللَّهُ تَعَالَى اِلَّا بِمَا وَصَفَ بِهِ نَفْسَهُ وَوَصَفَهُ بِهِ رَسُوْلُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ  
 عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ اِلَّا بِاسْمِ اس عَمْرٍ تَمِيْنِ اسْتَوَارَ سَيِّ قِيَامٍ دَاسْتَقَرَّ وَتَمَكَّنِ  
 کی معنی ادر فوق سے حیت مکانی مراد لینا ناجائز ہوا۔ پس یہی مذہب ہے ایسے  
 خفیہ دمالکیہ و شافعیہ و حنبلیہ کا جنکے اقوال سابق کدر چکے۔ لاکھائی نے محمد بن

رحمۃ اللہ علیہ سے روایت کی ہے کہ قَالَ الْفُقَهَاءُ كَلَّ اللَّهُ مِنْ الشَّرِيقِ  
وَالْمَغْرِبِ عَدَاةً أَوْ يَكُنِ بِالْإِصْفَاتِ مِنْ كَيْدٍ شَيْبَةٍ وَلَا تَقْسِرُ رَاغِبٌ بِسَبْتِ  
ہوا کہ سوادِ اعظم است محمدیہ کا اسباب پر متفق ہے کہ حق سبحانہ تعالیٰ و تقدس کی ذات  
مطلقہ قیدِ جہت و تمیز و مکان و غیرہ لادامات جمعی و مشابہت مخلوق سے مفارقت  
جبکہ یہ تینوں دلیلین مستحق ہو لیں تو پھر قیاس کی ضرورت ہی نہ تھی مگر چونکہ اسکے  
خلاف بعض مخالف قیاس اس امر کا متفق ہی ہوا ہے کہ ذاتِ خداوندِ عالم کی فوقِ عالم ہو  
یعنی خالق اور ہوا اور مخلوق اور اس کے نیچے مگر انوس ہے کہ اس قیاس میں خالق  
کا امتیاز مخلوق سے جہت مکانی کے ساتھ کیا گیا ہے اور تعجب ہے کہ قاضی کو  
اپنے قہاریت کا اثر ڈالنے کے لئے بندوں کے اوپر بحیث فوق ہونا ضروری  
سمجھا گیا ہے وَمَا قَدَرُوا اللَّهَ حَقَّ قَدْرِهِ۔

پس کیون نہیں سمجھتے کہ عقل سلیم تو اس بات کی مقتضی ہے کہ خالق و مخلوق میں ایک  
ایسی نسبت وجودی کا رابطہ ضروری ہو اگر تاہم جب پھر وجود میں ہر آن محتاج و اتجود  
کا رہے اور اس نسبت وجودی میں جو تعبیر کی جاتی ہے مصیبت ذاتی سے بھی کسی طرح  
بعد و فصل متصور نہ ہو سکے غرض اس کی فوقیت نہ مثل دو جسموں کے ٹوٹنے کے درمیان  
بعد و فصل ہے اور نہ اس کے قربت مانند دو جسموں کے جو جنہیں ماس و وصل ہے  
بلکہ اس خالق اگر کا فوق و قرب ایسا ہے کہ ہونا ضروری ہے جو مخلوقی صفت  
کے مشابہ نہ ہو کیونکہ کم و کیف بھی خود مخلوق ہے لہذا خالق کم و کیف کے وصف  
میں کم و کیف کا دخل خلافت قیاس ہے پس جو قیاس کہ مخالف کتاب و سنت ہے

وہ مردود ہے

**قال**۔ جافظ ابن القیم فرمایا کہ جو کوئی یہ گمان کرتا ہے کہ اللہ تعالیٰ نے اپنی ذات  
 وصفات سے اس طرح پر خبر دی جب کا ظاہر باطل ہے اور تشبیہ و تمثیل ہے اور جو بڑا  
 ہے خدا نے اول حقیقتوں کو جو مقصود ہیں اوسکے کلام سے اور زمین بولین بندوں  
 سے دور و دراز اور اشارے کے مثل جیتان و پہلی کے اور صراحت کی تشبیہ  
 و تمثیل اور امور باطلہ کی جو نہیں جائز ہیں خدا پر اور نہ لایق ہیں اوسکو اور یہ خلق  
 سے یہ بات چاہئے کہ وہ اٹھاوین اپنے ذہنوں اور قوتوں اور فکر و تدبیر کو تحریر  
 کرنے میں اوسکے کلام کے اوسکے مواضع سے اور تاویل کرنے میں خلاف اوسکے  
 تاویل کے اور خلاف اوس کے جو سمجھا جاتا ہے اوس کے ظاہر سے اور طلب  
 کریں اوس کے لئے طرح طرح کے احتمال ناخوش شرعاً و عقلاً اور ایسے تاویلین  
 جو مشابہ ترین ساتھ جیتان و ممالک کے اور حوالہ کیا خدا نے اونکو سچاں میں اپنے  
 اسما و صفات کے افکی عقلوں پر نہ انہی کتاب پر بلکہ چاہا اون سے اس بات کہ  
 کہ تحمل کریں وہ اوس کے کلام کو اوس پر جو سمجھا جاتا ہے اوس کے خطاب اور لغت  
 سے باوجودیکہ خدا قادر تھا اس بات پر کہ کہو لکھ کر دے اوس حق کو جسکی صراحت  
 کرنا چاہیے اور آرام دے اونکو اون الفاظ سے جس سے وہ اعتقاد باطل میں  
 پڑے ہیں سو یہ کام خدا نے کیا بلکہ اون کے ساتھ اور ہی رستہ خلاف  
 رستے ہدایت کے چلا تو یہ شخص بدگمان ہے ساتھ خدا کے اگر کہیں کہ نہیں  
 قادر ہے خدا انبیاء کرنے پر اون لفظوں صریح کے جس سے اس شخص نے اور اوسکے  
 اسلاف نے تعبیر کی ہے تو اوس میں خدا کو حاجز گمان کرتا ہے اگر کہیں کہ خدا قادر  
 تو لیکن اوس نے کہو لکھ بیان کیا اور بیان صریح سے عدول فرمایا طرف ایسے الفاظ

کے جو وہم میں ڈالین بلکہ باطل محال میں پیداوین اور اعتقاد فاسد میں گرفتار کریں تو شاید اس شخص نے بدگمانی کی ساتھ حکمت و رحمت خدا کے اور گمان کیا اس بات کا کہ اس نے اور اس کے سلف نے توجہ کی حق سے اور بیان کیا حق کو صاف صاف اور نہ بیان کیا اس کو خدا و رسول نے اور ہدایت و حق ان کے کلام میں ہے نہ خدا و رسول کے کلام میں بلکہ ظاہر کلام خدا و رسول سے تشبیہ و تمثیل حاصل ہوتی ہے اور ظاہر کلام اہل تہور و تحیر سے ہدایت و حق حاصل ہوتا ہے کہ یہ بات بدگمانی کی ہے ساتھ خدا کے اور یہ سب بدگمانی کرنے والے ہیں ساتھ خدا کے مثل گمان جاہلیت کے انتہی۔

**اقول۔** ماحصل اس تمام تر تقریر کا یہ ہے کہ آیات استواء و فوق کے ظاہری معنی لغوی جو ان لفظوں سے متبادر ہوتے ہیں یعنی استواء کے لغوی معنوں سے ٹہرنے یا بیٹھنے کی معنی صاف و صریح ہے اور لفظ فوق کا ظاہری مفہوم جو عام فہم ہے۔ یہی جہت مکانی ہے جو مقابل تخت کے ہے پس جن لوگوں نے اس کے خلاف میں لفظ استواء سے مراد ایک نسبت خاص عرش کے ساتھ لیا ہے یا فوق سے رتبی فوقیت تصور کیا ہے انہیں کے شان میں ابن القیم صاحب نے لکھا جو کچھ کہ لکھا سوا پر گذر چکا

اگرچہ انہوں نے اس جگہ صرف وہی ایک پہلو اختیار کیا ہے جو اپنا مقصود تھا مگر انہوں نے کہ دوسرا پہلو اور اس سے رنگیا جواب کبھی بدلائین جاسکتا گو ادب کے نزدیک یہ آیات استواء و فوق کے محکم فی المعنی ہیں جنکی ظاہری معنی مراد ہیں مگر قرب و معیت کے آیات مشابہ ہیں جنہیں ظاہری معنی مراد نہیں ہو سکتے یعنی

ان آیات کی تبادر معنی جو قرب ذاتی کے ہیں اوس کی تاویل علم کے ساتھ کی جاتی ہے مثلاً اس حدیث کو اَنُكِرْ دَلِیْمٌ مَّجْبِلٌ کے اَلْاَرْضِ السَّفْلَةِ کَهَطَ عَلَی اللّٰهِ مِّنَ اللّٰهِ عِلْمُ ذَاتٍ سے علم مراد لیا گیا ہے علی ہذا وَهُوَ مَعَكُمْ اِنَّمَا كُنْتُمْ مَوَدِّنَیْ اَوْدَیْ اَلِیْدِ مِّنْ حَبْلِ الْوَرِیْدِ مِّنْ صَمِیْرِ یُودِیْنِ کا مرجع بجائے ذات کے صفت لیا جاتا ہے اگرچہ کہ کان اللہ بکلی شئی محیط کے معنی متبادر یہ ہیں کہ تحقیق اللہ ہر چیز پر محیط ہے لیکن اس احاطت کو بقید علم تعبیر کیا ہے کیونکہ یہ صفات الہی تشابہ ہیں لہذا معنی ظاہری مراد نہیں لئے جاسکتے۔ پس اس صورت میں جو اعتراضات کہ آیات استواء و فوق کو تشابہ کہنے والوں اور فوق سے مراد فوقیت ربی لینے والوں پر ابن العقیم صاحب نے وارد کئے ہیں وہی اعتراضات اُن لوگوں کے طرف سے بھی ابن العقیم صاحب پر لوٹ جاتے ہیں کیونکہ انہوں نے بھی آیات قرب و معیت کو تشابہ کہا ہے اور اوسکی معنی ظاہری کو پسیر کر تاویل کی ہے لہذا ابن العقیم صاحب کے جواب میں انہیں کی تمام عبارت کو بلفظ ہم لوٹا دیتے ہیں کہ آیات معیت و احاطت و قرب کے نسبت جو کوئی یہ گمان کرتا ہے کہ اللہ تعالیٰ نے اپنی ذات و صفات سے اس طرح پر خبر دیا ہے۔ جسکا ظاہر باطل ہے اور تشبیہ و تمثیل ہے الی آخر۔

حضرات ناظرین یہاں سے اب آپ کل اونکی عبارت کو بعینہ اُنکے جواب میں پڑھ لیجئے تو بالکل ہی سپان ہو جاوے گی جسکو یہاں مکرر نقل کرنا فضول ہے اگرچہ یہ ایک محلی جواب الزامی تھا۔ اب اور کمال فصیحی جواب تحقیقی سنئے جسکو امام غزالی رحمۃ اللہ علیہ نے الحجام العوام کے باب بیوم میں دے رکھا ہے وہو ہذا

اگر کوئی کہے کہ کیا حاحہ تھی کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم ایسے موہم الفاظ کو  
 حالانکہ ان سے بالکل مستندان تھی کیا آپ نہیں جانتے تھے کہ ان سے عوام الناس  
 کو تشبیہ کا وہم ہوتا ہے اور جن سے جو تعالیٰ کی ذات و صفات میں حق کو جیسے  
 عقاید کے طرف یہ الفاظ کہینے ہیں۔ حاشا و کلا یہ کبھی نہیں ہے کیونکہ  
 منصب نبوت ایسے باتوں کے مخفی ہونے سے پاک ہے یا کوئی یہ کہے  
 کہ آپ جانتے تھے کہ ان سے تشبیہ کا وہم ہوتا ہے لیکن گمراہ ہونے والوں کی  
 گمراہی کا آپ نے خیال نہ فرمایا۔

میں کہتا ہوں کہ یہ اس سے بھی بدتر ہے کیونکہ آپ اسیدنا سے مبعوث ہوئے  
 تھے تاکہ لوگوں کو راستہ صاف صاف لفظوں سے بتلا دیں۔ اور ابہام و  
 ایہام کے لئے آپ مبعوث نہ ہوئے تھے اور یہ بڑی اشکال ہے کہ لوگوں کے  
 دلوں میں بیٹھ گئی ہے یہاں تک کہ بہترے خلق اس سے بدعتیدہ ہو کر کہنے لگے  
 کہ اگر آپ نبی ہوتے تو اللہ تعالیٰ کو پہچانتے اور جب اللہ کو پہچانتے تو ایسے  
 لفظوں سے اس کی توصیف نہ کرتے جو اس پر محال ہیں اور ایک دوسری جماعت  
 نے اہل ظواہر کے عقیدوں کو طرف میلان کیا اور کہا اگر یہ حق نہوتے تو رسول اللہ  
 کبھی اس طرح مطلق نہ فرماتے بلکہ ان لفظوں سے دوسرے لفظوں کے طرف  
 عدول کرتے یا ان کے ساتھ کوئی ایسا لفظ بڑھاتے جن سے ابہام اور لفظوں  
 سے دور ہو جاتا۔

جواب یہ سب مشکلات اہل بصیرت کے نزدیک حل ہو جاتے ہیں اس کی تفسیر  
 یہ ہے کہ ان کلموں کو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے ایک ہی بار جمع

کر کے نہیں فرمایا ہے بلکہ مشبہ اور مجسمہ نے ان سب متفرق لفظوں کو آپ کے  
 جمع کیا ہے اور میں بیان کر چکا ہوں کہ ان مجموعہ الفاظ کو ایہام و تلبیس کے سمجھا  
 پر جو اثر ہے وہ احاد اور متفرق الفاظ کو نہیں ہے اور رسول اللہ صلی اللہ  
 علیہ وآلہ وسلم نے ان کلموں کو اپنی تمام عمر میں متفرق وقتوں میں تلفظ فرمایا  
 اور جب قرآن اور احادیث کے متواتر لفظوں پر فہم کریں تو بھی وہ الفاظ تو  
 ہیں اور اگر ان کے ساتھ اخبار صحیحہ کے الفاظ بڑا دین تو بھی بہت نہیں ہیں  
 بلکہ روایات شاذہ ضعیفہ کے الفاظ بہت ہیں جنہر اس قدر اعتماد صحیح نہیں ہے  
 پہرا و غین سے جو متواتر ہیں اور عدول سے منقول ہیں تو وہ احاد کلمات ہیں  
 اور رسول صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے ان الفاظ کو ایسے قرآن و اشارات  
 سے بیان فرمایا ہے جن سے تشبیہ کا وہم ان لفظوں سے جاتا رہا اور ان  
 قریبوں کو حضار مجلس نبوی نے جو ہمیشہ آنحضرت کو مشاہدہ کیا کرتے تھے  
 ادراک کیا ہے اور جب وہ الفاظ قرینہ سے خالی مذکور ہونگے تو بیشک ایہام  
 ہوگا اور اس ایہام کے دفع ہونے کا بڑا قرینہ یہ ہے کہ انہوں نے اس  
 پریشتر حق تعالیٰ کو تقدیس اور تنزیہ سے پہچانا تھا اور ارباب طواہر کے  
 عقاید سے اس کو مقدس اور منزہ مانا تھا اور جب کی معرفت اس طور سے پہلے  
 ہو چکی ہو۔ تو وہ معرفت اس کے دل میں ہمیشہ راسخ ہوگی اور اس کے قلب  
 میں وہ اصل عقاید مثل خزانہ کے جمع ہونگے اور جو کچھ کہ یہ سنتا ہے ان  
 سب سے یہ اپنے عقیدہ کو نزدیک پاتا ہے پہراو کے دل سے کل شکوک  
 بالکلیہ مٹ جاتے ہیں اور یہ چند سالوں سے ظاہر ہیں۔

پہلی مثال یہ ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے کعبہ کو بیت اللہ  
 نام رکھا اور بیت اللہ کے اطلاق سے بچون اور اون کے بھر جان کے  
 نزدیک یہ وہم ہوتا ہے کہ کعبہ اسکا وطن اور اس کے رہنے کی جگہ ہے  
 اور وہ عوام الناس جبکا عقیدہ یہ ہے کہ حق تعالیٰ آسمان میں ہے کیونکہ وہ  
 عرش پر مستقر ہے تو انکو یہ بھی وہم نہیں ہوتا کہ بیت اللہ اس کے رہنے  
 کی جگہ ہے بلکہ وہم اون کے دل سے ایسا مٹ جاتا ہے جس میں کسی قسم شک  
 نہیں ہوتا ہے پھر اگر کوئی کہے کہ رسول اللہ کو کیا حاجت پڑی تھی کہ کعبہ کو  
 بیت اللہ بولے کیونکہ اس لفظ کے اطلاق سے یہ وہم ہوتا ہے کہ کعبہ اس کے  
 رہنے کی جگہ ہے تو سب لوگ بالاتفاق ہی جواب دین گے کہ ایسا وہم بچے  
 یا احمق لوگ کرتے ہو گئے۔ کیونکہ وہ لوگ جنکے کان اس سے آشنا ہیں کہ  
 اللہ تعالیٰ عرش پر مستقر ہے تو اس لفظ کے سننے سے کبھی اس طرح کا شک نہیں  
 کرتے ہیں کہ بیت اللہ اس کے رہنے کی جگہ ہے یا اس کا ٹھکانا ہے بلکہ وہ  
 بالبداهت جانتے ہیں کہ یہ تشریفی اصناف ہے یا اس کے کوئی دوسرے  
 معنی ہیں بیان وہ معنی مراد نہیں ہیں جسکے لئے لفظ بیت (جوان پر ہے) والے  
 اور مالک کے طرف مضاف ہوتا ہے (موضوع ہے) کیا اسکا یہ جاننا کہ اللہ تعالیٰ  
 عرش پر ہے اس امر کے لئے قرینہ نہیں ہو سکتا کہ وہ اس سے قطعی طور پر  
 یہ سمجھے کہ کعبہ اس کے رہنے کی جگہ ہے اور اسکا ٹھکانہ نہیں ہے اور یہ  
 وہم وہی کرے گا کہ جبکا پہلے سے تنزیہ کا عقیدہ نہ ہوگا اسی طرح رسول اللہ  
 صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے ان لفظوں سے انہیں جماعت کو مخاطب کیا ہے

جو پہلے سے اوسکو مقدس جانتے تھے اور تب یہی نفی اوس سے کرتے تھے اور حبسیت اور اوس کے عوارض سے اوسکی تنزیہ کرتے تھے اور یہ سب ایسے قرینے ہیں جن سے یہ توہمات قطعی طور پر جاتے رہتے ہیں اور اوس کے ساتھ کسی طرح کا شک نہیں رہتا ہے اگرچہ بعض کو اوس کے تاویل اور تعین مراد میں تردد کا باقی رہنا ممکن ہے کیونکہ یہ چند احتمالوں کو شامل ہے اب یہ اس سے ایسی معنی کا یقین کرے جو اللہ تعالیٰ کی کبریائی و جلال کے لائق دوسری مثال جب فقہ اپنے کلام میں بچے اور ان پڑھوں کے سامنے صورت کے لفظ کو بولے یعنی اس طرح کہ کہ **صُورَةُ هَذِهِ الْمَسْئَلَةِ** لگنے یعنی صورت مسئلہ یہ ہے یا **وَهَذِهِ صُورَةُ الْوَاقِعَةِ** گدائی یعنی صورت واقعہ یہ ہے یا تم نے اس مسئلہ کی نہایت ہی اچھی صورت بنائی تو بچہ یا وہ جاہل جسکو کچھ شعور نہیں ہے اور مسئلہ کے معنی کو نہیں سمجھا یہی وہم کرے گا کہ اس صورت کو ناک منہہ کان وغیرہ ہونگے جو صورت میں ہوا کرتے ہیں کیونکہ صورت اوس کے نزدیک اسی معنی میں مشہور ہے اور وہ شخص جو مسئلہ کے حقیقت سے واقف ہے کہ صورت مسئلہ سے یہ مراد ہے کہ اوسکا علم ذہن میں مخصوص ترتیب سے مرتب ہے تو وہ کیسا سمجھ سکتا ہے کہ صورت مسئلہ کو ناک منہہ کان وغیرہ ہونگے جیسے کہ حیاتیات کے صورت میں ہوا کرتے ہیں۔ افسوس صد ہزار افسوس بلکہ اوسکا یہ سمجھنا کافی ہے کہ مسئلہ بطرح حبسیت اور اوس کے عوارض سے سنزہ ہے اس طرح حبسیت کی نفی اور حق سبحانہ تعالیٰ کی تقدیس اس حدیث میں صورت کی معنی

سمجھنے کے لئے عارف پر قرینہ ہوتی ہے کہ اِنَّ اللہَ خَلَقَ اَدَمَ عَلٰی صُوْرَتِہٖ  
 مستفق علیہ عن ابی ہریرہ رضی اللہ عنہ اللہ تعالیٰ نے آدم کو اپنی صورت پر بنا  
 اور وہ عارف جو حق تعالیٰ کو جہانیاات سے منزہ اور مقدس جانتا ہے اور  
 لوگوں سے نہایت ہی عجب کرتا ہے جو حق تعالیٰ کے لئے صورت جہانی خیال  
 کرتے ہیں جیسے کہ صورت مسئلہ اور صورت واقعہ کے لئے صورت جہانی  
 وہم کئے جانے سے تم تعجب کرتے ہو۔

یہی مثال جب کوئی بچے کے سامنے بولے کہ بنگلہ اڈر فی ید الخلیفۃ  
 یعنی بغداد خلیفہ کے ہاتھ میں ہے تو وہ اس سے یہی خیال کرے گا کہ بغداد  
 اس کے پنجون اور انگلیوں میں ایسے ہے جیسے کہ ہتھیر یا کنکر اس کے پنجون  
 اور انگلیوں میں ہوتے ہیں ایسے ہی وہ عامی بھی یہی سمجھے گا جو بغداد کو  
 نہیں جانتا ہے کہ وہ کیا چیز ہے اور جو شخص کہ بغداد کو جانتا ہے کہ یہ بڑا  
 شہر ہے کیا وہ ایسا تصور کر سکتا ہے یا اس کے دل میں یہ خدشہ خطور کر سکتا  
 ہے یا وہم ہو سکتا ہے یا اس کے کہنے والے پر اعتراض کر سکتا ہے کہ  
 تم نے یہ کیوں کہا کہ بغداد سلطان کے ہاتھ میں ہے کیونکہ اس سے خلاف  
 حق کا وہم ہوتا ہے یا اس کے بولنے سے جہل لازم آتا ہے کیونکہ اس کا مطلب  
 یہ نہیں ہے کہ بغداد انگلیوں میں ہے بلکہ اس سے یہ کہا جاسکتا ہے کہ  
 کہ اسے ساتھ لوح ایسا وہم وہی کرے گا جو بغداد کی حقیقت کو نہیں جانتا  
 جو اس کی معنی کو جانتا ہے تو وہ ضرور ہی یہ سمجھے گا کہ اس ہاتھ سے وہ  
 مراد نہیں ہے جو ہتھیلی اور انگلیوں سے مرکب ہے بلکہ اس کے کوئی

دوسرے معنی ہیں اور اس کے سمجھنے کا سواے معرفت کے کوئی دوسرا قرینہ نہیں ہے ایسے احادیث کے تمام الفاظ سو ہمہ رفع کرنے میں ایک ہی قرینہ کافی ہے اور وہ اللہ تعالیٰ کی معرفت ہے یعنی وہ جسم نہیں ہے اور نہ جنس جسم سے ہے اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم اسکو ابتداء بعثت میں قبل ان الفاظ کے بولنے کے فرماتے تھے۔

**چوتھی مثال۔** رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے ازواج مطہرات سے فرمایا تھا کہ اَکْطُولُکُنَّ یَا اَللّٰهُ عَلٰی کُلِّ قَابِلٍ تم سے جو عورت ید طولیٰ رکھتی ہے وہ مجھ سے ملنے میں سبقت کرے گی پس بعض امہات المؤمنین اپنے ہاتھوں کو جہت طول میں نایتی تھیں اور اپنے ہاتھوں کو دوسرے کے ہاتھوں پر رکھ کر کہتی تھیں تب ان سے بیان کیا گیا کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے ید طولیٰ سے سخاوت اور جو دو کرم مراد لیا ہے اور عضو کا طول ہونا مراد نہیں ہے اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے اس لفظ کو قرینہ سے ذکر فرمایا تھا کیونکہ ید طولیٰ سے جو دو کرم برابر مراد بولتے ہیں سخاوت کی تعریف طول ید سے عرب ہمیشہ کرتے ہیں۔ اور جب لفظ قرینہ سے خالی نہ کہو۔ اور اس سے ایہا م پیدا ہوا تو کیا یہ ہو سکتا ہے کہ کوئی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم پر اعتراض کرے کہ آپ نے کیوں ایسا لفظ فرمایا جسکے معنی بعض کو نہ معلوم ہوے اور اسکا سبب یہ ہے کہ آپ نے اسکو کسی قرینہ لغوی یا محالی یا مقالی سے تلفظ فرمایا ہے مگر حاضرین تہوڑی غفلت کے سبب سے اسکو نہیں سمجھ سکتے۔ مثلاً سخاوت کے بیان کو دیکھو۔ اور ناقل جیسا اس لفظ کو سنتا ہے ویسی ہی بلا قرینہ

نقل کرتا ہے کیونکہ یا اس قرینہ کا نقل کرنا ممکن نہ ہوگا۔ یا وہ یہ سمجھتا ہوگا کہ اگر سبکی نقل کر سکی حاجت نہیں ہے جو کوئی سنے گا تو اس سے سمجھ لیگا جیسا کہ میں نے سنکرا دے سمجھ لیا ہے اور اسکو خبر نہیں کہ اس نے قرینہ سے سمجھا تھا بے قرینہ نہیں سمجھا اسی سبب سے ان لفظوں میں بھی فقط لفظ ہی کو نقل کرتے ہیں اور قرینہ کو چھوڑ دیتے حالانکہ فقط حق سبحانہ تعالیٰ کی تقدسی معرفت وہم دور کرنے کو کافی ہے اگرچہ وہ مختلف معنوں سے کسی ایک خاص معنی کے معین کرنے کو کبھی کافی نہیں ہوتا پس ضرور ہے کہ ان لفظوں میں ان باریکیوں کے طرف بھی خیال رہے۔

**پانچویں مثال** جب بچوں اور اوان لوگوں کو سامنے بیان کرے جنکو علم سے محار اور نشست و برخاست کے قرینہ اور عادات سے واقفیت نہیں ہے کہ فلا

دَخَلَ مَجْلِسًا وَجَلَسَ فَوْقَ فُلَانٍ۔ یعنی فلان شخص مجلس میں آیا اور فلان کے اوپر بیٹھا۔ اس جملہ کا اکثر سامع جاہل غبی بھی مطلب سمجھ گا کہ وہ اس کے سر پر بیٹھا یا اس

مکان پر بیٹھا جو اس کے اوپر ہے اور جو کوئی محاورہ و عادت سے واقف ہوگا تو وہ یہ سمجھ گا کہ وہ صدر مجلس میں بیٹھا جو اس کے درجہ سے بلند ہے اور یہاں

لفظ فوق سے رفعت مرتبہ کی مراد ہے۔ اس کے یہ معنی ہوئے کہ وہ او

بازمین بیٹھا اور اس کے سر پر نہیں بیٹھا بلکہ صدر مجلس کے قریب بیٹھا پھر اگر کوئی اس شخص پر اعتراض کرے جس نے اس جملہ سے کسی عقل والے سے خطا

کیا ہو کہ بچے اور غبی اسکو نہیں سمجھتے ہیں تو وہ لغو اور بے اصل اعتراض ہے اسکی مثالیں اور بہت ہیں تم اوان مثالوں سے یقیناً سمجھ سکتے ہو کہ ان لفظوں کے صریح معنی اپنی وضع سے صرف قرینہ ہی کے سبب بدل گئے اور وہ متر

پہلے ہی سے معلوم تھے اور دوسرے قرینوں سے متقن تھے اسی طرح سے یہ  
 عبارت متوجہ بہ تہمید قرینے کے سبب سے اپنے مفہوم اصلی سے ایہام کے  
 سبب سے بدل گئے اور وہ قرینے معارف الہی تھے ایک اور مین سے یہ ہے  
 کہ وہ جانتے ہیں کہ ہم لوگوں کو بتوں کی عبادت کرنے کا حکم نہیں ہے اور جس نے  
 کسی کی عبادت کی تو اس نے بت کی عبادت کی خواہ وہ جسم ہو یا ہوا یا بڑا ہو یا  
 ہوا یا بڑا یا بت ہو یا بلند یا زمین پر ہو یا آسمان میں ہو پس جسمیت اور اس کے  
 لوازم کی نفی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کے خبر دینے اور تنزیہ کے  
 مبالغہ کرنے سے سب کو بالبداهت معلوم تھی اور تنزیہ میں رسول اللہ صلی اللہ  
 علیہ وآلہ وسلم کا مبالغہ ان آیتوں سے تھا کہ لیس کے مثل اور شئی او سکے ایسی  
 کوئی چیز نہیں ہے اور سورہ اخلاص سے بھی تنزیہ ہی آنحضرت کی غرض تھی اور  
 اس آیت سے بھی تھی فَلَا تَجْعَلُوا لِلّٰهِ اَدَاۃً ۝۳ خدا کے ساتھ تم کسی کو شریک  
 نہ کرو اور دوسرے بہتیرے لفظوں سے آپ تنزیہ میں کوشش فرماتے تھے  
 جنکا شمار اونکے قطعی قرائن کے ساتھ ممکن نہیں ہے کیونکہ بعض قرائن کا نقل کرنا  
 امکان سے یاہر ہے اور اس قرینہ کا علم یقینی ہے جمین کچھ شک نہیں ہے  
 پہر وہ علم اونکے اصلی مطلب کے پہچاننے کو اور اس ہاتھ کے جوڑی اور  
 گوشت سے مرکب ہے محال سمجھنے کو کافی ہے ایسے تمام ظاہری آیتوں میں  
 اون کا علم مطلب سمجھنے کو کافی تھا کیونکہ یہ الفاظ جسمیت اور اس کے  
 عوارض پر ادسوقت دلالت کرتے جب اسکا اطلاق ذی جسم پر ہوتا اور جبکہ  
 اسکا اطلاق غیر ذی جسم پر ہوتا بالبداهت معلوم ہوا کہ یہاں اسکی ظاہری معنی

مراد نہیں ہیں بلکہ بیان کوئی دوسرا اس طرح کا سنی مراد ہے جو اللہ تعالیٰ کے شان کے قابل ہوا اور کبھی وہ معنی متعین ہوتی ہے اور کبھی متعین نہیں ہوتی ہے پس اس قدر بیان سے مشکلات دفع ہو سکتے ہیں۔

اگر کوئی کہے کہ ایسے مطالب کو شارع نے الفاظ مناسبہ سے کیوں نہیں ذکر کیا تاکہ اس کے ظاہری معنی کو بچے اور عامی خلافت واقعہ تصور نہیں کرتے۔ میں کہتا ہوں کہ شارع نے اُن سے عربی زبان میں کلام کیا ہے اور زبان عرب میں ان مطالب پر الفاظ مناسب موجود ہی نہیں ہیں اور زبان میں ان مطالب پر کیونکہ تصریح ہوگی کیونکہ واضح لغت نے ان مطالب کو سمجھ ہی نہیں ہے اور جب اس سے سمجھ ہی نہیں ہے تو اس کے لئے واضح کیا لفظ موضوع کرے گا کیونکہ وہ ایسے معانی ہیں جو صرف نبوت کے فور سے مدرک ہوتے ہیں اور کبھی عقل بھی بعد رد و کد کے بعض امور کو ادراک کرتی ہے اور کل امور کو کبھی ادراک نہیں کر سکتی ہے پس جبکہ اُن کے لئے الفاظ ہی موضوع نہیں ہیں تو ضرور ہوا کہ زبان کے الفاظ موضوع سے کسی لفظ کو بطور استعارہ کے اس مطلب کے لئے لیون تاکہ اس زبان کا ہر شخص کلام کرنے والا اس کو سمجھ لے جیسے کہ مجھ کو حاجت ہے کہ ہم اس طرح بولیں کہ مسئلہ کی صورت یوں ہے اور اس مسئلہ کی صورت اس مسئلہ کی صورت سے مختلف ہے۔ پس اس میں لفظ صورت کا بیا کل جہانی سے مستعار ہے کیونکہ جب واضح لغت نے اس ہیئت مسئلہ اور مخصوص ترتیب کے واسطے کسی اسم یا کسی لفظ صریح کو موضوع نہیں کیا تو اس مطلب کا استعارہ کسی لفظ موضوع سے ضرور ہوا اور واضح لغت کے اس معنی

کے لئے لفظ موضوع نکر نیکے جذ و جہین ہیں یا اس نے مسئلہ ہی کو نہیں سمجھا ہے اور اگر سمجھا ہے تو اسکی صورت اس کے ذہن میں حاضر نہ ہوئی یا اگر اسکی صورت ذہن میں حاضر ہو تو اس کے لئے خاص لفظ اس سبب سے موضوع نہیں کیا کہ استعارہ ممکن ہے بیان کرنے والا استعارہ لفظ لیکر اسکو بیان کر کے گھایا اس نے یہ سمجھا ہو کہ میں ہر معنی کے لئے خاص لفظ موضوع کرنے سے عاجز ہوں کیونکہ معانی عدد و غیر متناہی ہیں اور موضوعات ضرور متناہی ہیں پس غیر متناہی معانی لفظ کے موضوع نہونے سے مجہول رہے جاتے ہیں اب واجب ہوا کہ ان غیر متناہی معنوں میں اُن موضوع لفظوں سے استعارہ کریں اسی سبب سے بعض معنوں کے لئے لفظ کو موضوع کیا اور اکثر معنوں کو استعارہ کے خیال پر بے وضع چھوڑ دیا یہ عربی زبان کا حال ہے جو تمام زبانوں سے وسیع تر ہے اور سوائے عربی کے اوز زبانیں بہت ہی تنگ ہوتی ہیں یہ ادسی کی ایسے اور چند ضرورتیں ہیں جو ہر زبان کے متکلم کو استعارہ پر مجبور کرتے ہیں کیونکہ اسکو اپنی زبان سے نکلنا ممکن نہیں ہے اور یہ کیوں نہیں درست ہو گا حالانکہ ہم لوگ بیضرورت محض قرینہ پر استعارہ جائز رکھتے ہیں کیونکہ ہم ان دونوں جملوں میں کوئی فرق نہیں پاتے ہیں کہ زید عمرو کے فوق بٹھایا زید صدر مجلس میں عمرو کے قرینہ بٹھایا اور ان دونوں میں بھی کوئی فرق نہیں پاتے ہیں بغداد بادشاہ کے ہاتھ میں ہے یا بغداد بادشاہ کے قبضہ میں ہے یہ سب اس حالت میں ہے کہ جب خطاب عقلا ہوں اور یہ ممکن نہیں ہے کہ بچوں اور جاہلون کے اہام سے لفظ کو بچاویں اور اس خیال سے بے لفظوں سے پرہیز کرنا کلام میں رکاکت پیدا کریگا

اور اس الزام یا لزم کو لازم کرنے سے وہ ضعف عقل سے مشہور ہوگا اور اس کے الفاظ اس سبب سے ثقیل اور مجب ہونگے۔

اور اگر کوئی کہے کہ مقصود سے جہل کا پردہ کیوں نہیں اٹھایا اور اس طرح کیونکر نہیں فرمایا کہ وہ ایسا موجود ہے جو جسم نہیں رکھتا اور نہ وہ جو مہر ہے اور نہ عرض ہے اور نہ عالم میں داخل ہے اور نہ عالم سے خارج ہے اور نہ متصل ہے اور نہ منفصل ہے اور نہ وہ کسی مکان میں ہے اور نہ وہ کسی جہت میں ہے بلکہ تمام جہات اور تمام تعین سے خالی ہیں کیونکہ یہی قوم کے نزدیک حق ہے اور اس کو اس طور سے بیان کر سکتے ہیں جنانچہ متکلمین بھی ایسے ہی بیان کرتے ہیں اور یہہذا سوقت ممکن تھا اور ہم جانتے ہیں کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے اس میں کچھ کوتاہی نہیں کی اور اظہار حق کی خواہش میں آپ سست نہیں تھے اور نہ آپ کی معرفت میں نقصان تھا تو پھر اس طرح کیوں نہیں بیان فرمایا۔

میں کہتا ہوں کہ جو کوئی حق تعالیٰ کی حقیقت کو اس طور پر پاتا ہوگا تو وہ اس کے بیان سے محذور ہے کیونکہ اگر وہ اس کو اس طور سے بیان کرے گا تو کل لوگوں کے تہوہریت متضرر ہونگے اور انکار میں بڑی دلیری کریں گے اور کہیں گے کہ یہ تو محال ہے اور وہ اس سے تعطیل میں پڑیں گے اور جو تنزیہ کے سواے چند لوگوں کے تمام لوگوں کو تعطیل کا نتیجہ دیوے تو اوس میں کوئی فائدہ نہیں ہے مالا لنگہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم اخروی سعادت کے طرف تمام خلق کے داعی تھے اور رحمۃ للعالمین تھے پھر وہ کیوں ایسی بات بولتے جس میں بہتوں کا نقصان ہو۔ اور تہوڑوں کا فائدہ ہو بلکہ ان کو حکم تھا کہ لوگوں سے انہیں کے عقل کے انداز

گفتگو کرین کیونکہ آنحضرت فرماتے ہیں کہ (مَا أَتَيْتُمْ بِحَدِيثٍ قَوْمًا حَادِيًا يَأْكُلُ الْبُلْغَةَ  
عَقْدَ لَحْمٍ إِلَّا كَأَن لَّبِضِهِمْ فِتْنَةٌ رَوَاهُ مُسْلِمٌ عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ) یعنی جو کوئی  
لوگوں سے ایسی گفتگو کرے جسکو وہ سمجھ نہ سکیں تو وہ بعضوں کے لئے فتنہ و فساد  
ہے یا انہیں معنوں میں دوسرے الفاظ میں

اگر کوئی کہے کہ جب اسطور سے تنزیہ کے بیان میں باعتبار بعض کے تعطیل کا حق  
تھا تو الفاظ موہمہ کے استعمال میں بھی باعتبار بعض کے تشبیہ کا خوف تھا۔  
میں کہتا ہوں کہ دونوں میں بڑا فرق ہے ایک تو یہ ہے کہ اول سے پتھر  
لوگ تعطیل میں پڑتے ہیں اور دوسرے میں تشبیہ میں پڑتے ہیں۔ پس دونوں  
مصیبتوں سے جو آسان ہو اسکو اختیار کرنا اولیٰ ہے۔ اور جو دونوں سے بہت  
مضر ہو اس سے بچنا چاہئے اور **دوسرا** فرق یہ ہے کہ تشبیہ کا علاج  
تعطیل سے آسان ہے کیونکہ ارباب ظواہر سے یہ کہنا ممکن ہے کہ اسکی ایسی کوئی  
چیز نہیں ہے اور نہ وہ جسم ہے اور نہ جسم کے ویسا ہے تنزیہ میں مبالغہ کر کے  
عقیدوں میں ایسا موجود ثابت کرنا جیسا کہ میں نے اوپر بیان کیا ہے کہ نہ جسم ہو  
اور نہ مثل جسم کے۔ بہت ہی مشکل ہے بلکہ اسکو ہزارے ایک بھی قبول نہ کرے گا  
خاص کر قوم عرب۔

اگر کوئی کہے کہ لوگوں کا نہ سمجھنا اور اسکا عجز و قصور کیا نبیوں کے لئے اس بات کا  
عذر ہو سکتا ہے کہ انہوں نے لوگوں کے دلوں میں اس غرض سے ایسے عقائد  
جہائے جو خلاف واقعہ تھے کہ انکے دلوں میں آلہیت کی جڑ بیٹھ جاوے یہاں تک  
لے مثلاً کہ لیا کہ اللہ عرش پر بیٹھا ہوا ہے اور آسمان میں

ساکن ہے اور ان کے اوپر فوقیت مکانی رکھتا ہے۔

میں کہتا ہوں کہ معاذ اللہ کوئی شخص نبی صادق مصدوق کے ساتھ گمان کیسا  
 وجمہ بھی نہیں کر سکتا کہ اپنے خدا کو ایسے صفاتوں سے موصوف کیا ہے جس سے  
 وہ تھک نہیں ہے یا خلافت واقعہ عقاید لوگوں کے دلوں میں ڈالا ہے بلکہ  
 اس میں خلط کا تصور ہے کہ اون سے ایسے باتیں ذکر کیا دین جن کے دو پہلو ہوں  
 ایک کو وہ سمجھ سکتے ہوں اور دوسرے کو وہ نہ سمجھ سکتے ہوں پہراوس دوسرے  
 پہلو سے وہ باز رہتے ہوں اور ظاہری معنی پراڑ جاتے ہوں اور شارع نے  
 انہیں لوگوں سے ایسے باتوں کو بیان کیا ہے جو اس سے سمجھ سکتے تھے آئین  
 خلق کا عجز و نقص ثابت ہے پس اسی کا علاج کرنا چاہئے اور ان مضمون کو کیا  
 حاجت پڑی تھی کہ بے اصل باتیں خاصہ صفات الہی میں قصداً بیان کرتے  
 البتہ بعض ضرورتوں میں الفاظ کو استعارہ کے طور پر بیان کرتے ہیں لیکن  
 غبی لوگ اس کے سمجھنے میں غلطی کرتے ہیں اور یہ غلطی ضروری محاورات اور زبان  
 دانی کے نجانے سے واقع ہوتی ہے اور لوگوں کو خلافت واقعہ اس غرض سے  
 سمجھانا کہ بالفعل کسی مطلب سے جاہل رہیں اور آئندہ اس کے عالم نہیں  
 محال ہے خواہ ادھین کوئی مصلحت متصور ہو یا نہ ہو۔

اگر کوئی کہے کہ اہل تشبیہ کی غلطی اور لاعلمی الفاظ کے طرف منسوب ہے اور  
 یہہ معلوم تھا کہ ان لفظوں سے ظاہر میں ان کی جہالت بڑھ گئی اور اس سے  
 شارع کی رضا ثابت ہوگی تو یہ جب کوئی ایسا لفظ شارع نے بیان کیا جو تشبیہ  
 اور غیر معلوم ہے اور اس کے بیان کرنے سے راضی بھی ہے تو یہ ان حالوں

میں کوئی فرق نہیں ہے کہ خواہ شارع نے اس کے جاہل رکھنے کا قصد کیا ہو یا قصد کیا  
 نہ کر یہ ضرور کہنا ہوگا کہ اس نقصان کو جانتے تھے اور اس سے راضی بھی تھے  
 میں کہتا ہوں کہ میں تسلیم نہیں کرتا کہ مشہدین کی جہالت اور لاعلمی لفظوں کے طرف  
 منسوب ہے بلکہ اس میں اس کا قصور ہے کہ انہوں نے حق سبحانہ تعالیٰ کو تقدیری اور  
 تنزیہی معرفت سے نہیں پہچانیا اور اگر ان لفظوں میں غور کرنے سے پیشتر حق تعالیٰ  
 کی تنزیہ اور تقدیس نظر میں رکھتے ہوتے یا اگر وہ لوگ اللہ تعالیٰ کو پہلے سے منبرہ  
 و تقدیس جلے ہوئے تو کیوں اس جہالت میں پڑتے۔ جیسے کوئی شخص حق سبحانہ  
 تعالیٰ کی تقدیس کو جان چکا ہو تو وہ کعبہ کو بیت اللہ کہنے سے کبھی غلطی میں نہ پڑے گا  
 اور جبکہ حقیقت مسئلہ کا علم حاصل ہوگا۔ تو وہ صورت مسئلہ کے کہنے سے کبھی  
 پریشان نہ ہوگا اور نیز واجب تھا کہ حق تعالیٰ کا علم تنزیہی اول حاصل کرتے ہی جب  
 اس میں شک کرتے تو علما کے پاس جاتے۔ پھر تاویل سے حقیقت نفس کو پہچانتے  
 اور تقدیس و تنزیہ کو لازم کرتے اور جب ایسا کیا تو خود جاہل بنے رہے اور شارع  
 کا یہ جاننا کہ عوام الناس کے طبیعتوں میں سستی اور کوتاہی اور لایعنی باتیں پوچھنا  
 (جو اذن کے شان کے لائق نہیں ہے) واقعہ میں اس کے ساتھ ان لفظوں  
 کے بولنے سے کبھی جہل کی رضا پر دلیل نہیں ہو سکتی اور ان کے جاہل بنائی  
 کوشش اور ان لفظوں کے بولنے سے کبھی نہیں چلی سکتی ہے البتہ اس سے تقاضا  
 و قدر اور تمت الہی پر رضائیت ہوتی ہے کیونکہ خود اللہ تعالیٰ فرما چکا ہے  
 كَيْفَ مَتَّ كَلِمَةً ذِيًا لَا يَكْلَنُ جَهَنَّمِ الْجَنَّةِ وَالنَّاسِ اَجْمَعِينَ ۱۰۷۲  
 تمہارے خدا کا کہنا پورا ہو چکا کہ ہم دوزخ کو جنات و انسان سے بہرہ دینگے اور فرمایا،

کہ وکوشاء کہ بآلاء لا من مکن فی الارض کے اجماعاً افاقت تکرہ الباس حے کو  
مکرمین الاعدا وکاین الون مختلفین ایا من حیر سر بآلاء ولید لہ خلقہم ۱۲ غ  
اگر تمہارا خدا چاہتا تو زمین کے تمام لوگ ایمان والے ہو جاتے کیا تم جبر کرتے ہو  
کہ سب کے سب مومن ہو جاویں اور ہمیشہ یہ لوگ اس میں اختلاف کرتے رہیں  
مگر وہ شخص جس پر تمہارا خدا رحم کرے اور اسی واسطے حق سبحانہ تعالیٰ نے ان میں پیدا  
کیا ہے یہ اختلاف فطرت مخلوق میں قہر الہی اور غضب ربانی ہے چہ انبیا کو  
مکن نہیں ہے کہ حق سبحانہ تعالیٰ کے اوس طریقہ کو بدل ڈالیں جس کو کبھی تغیر و تبدل  
نہیں ہے واللہ اعلم۔

**قال** فصل شہتمس بیان میں کہ آیات و احادیث مذکور محکمات ہیں نہ متشابہ۔  
**اقول**۔ آیات استواء علی العرش کا متشابہ ہونا دو وجہ سے ثابت ہے یعنی وجہ اول  
تشابہ ہونے کی یہ ہے کہ استواء کی معنی مراد می محصور نہیں ہے کیونکہ وہ کئے  
معنوں میں مختل ہے دوسری وجہ یہ ہے کہ اس صفت استواء کا تشابہ صفت  
مخلوق کے ساتھ واقع ہے کیونکہ اس کا اطلاق خالق و مخلوق ہر دو کے نسبت  
مشترک ہے قطع نظر اس کے صفت استواء کے تشابہ ہونے کی یہ کیسی بدیہی دلیل  
ہے کہ خود مغیرین اس کی تفسیر میں باہم دیگر مختلف ہیں کوئی تو استواء کی معنی میٹنے  
کی لیتا ہے کوئی ٹھہرنے یا قیام ہونے کی کرتا ہے اور کوئی کہتا ہے کہ یہاں مراد  
غالب ہونے کی ہے اور کوئی برابر ہونے کی اور کوئی قصہ کرنے کی معنی لیتا ہے  
غرض کوئی کسی ایک معنی پر جزم نہیں رکھتا۔ کاشکے صفت استواء کی محکم  
فی المعنی ہوتی تو اوس کے مراد لینے میں اس قدر اختلاف واقع نہوتا اور کوئی

اوسکی معنی کو مجہول نہ بلانا۔ قال ابو جعفر محمد بن جریر الطبری فی سورۃ الاعراف ثلث سق  
 علی العرش وقد ذکرنا معنی الاستواء واختلاف الناس فیہ الخ یعنی کہا ابو جعفر بن  
 جریر طبری نے سورہ اعراف میں ثم استوی علی العرش کی تفسیر میں کہ ذکر کیا ہے ہم نے  
 معنی استواء کی اور اختلاف کو لوگوں کے اوس کی معنی میں الخ وقال المحافظ ابن کثیر  
 فی تفسیرہ ثلث استوی علی العرش فللناس فی ہذا المقام مقالات کثیرۃ  
 یعنی حافظ ابن کثیر نے اپنی تفسیر میں ثم استوی علی العرش کے بارہ میں کہا ہے کہ لوگوں  
 کو اس مقام میں بہت سے گفتگوئیں ہیں الخ نواب صدیق حسن خان صاحب مرحوم نے  
 عون الباری شرح صحیح بخاری کتاب التفسیر میں بعد نقل کرنے قول امام خطابی  
 المتشابه علی ضربین احدهما اذا رُدَّ الی المحکم واعتبر بہ عرف معناه والاخر  
 ما سبیل الی الوقوف علی حقیقۃ وهو الذی یتبعہ اهل الزيغ کے کہا ہے کہ  
 قلت الاول کآیات الصفات واحادیثہا مع آیات المعیۃ والقرب والثانی  
 کالحروف المقطعات وما ضاھا فیرد الاول الی المحکم والثانی یتبعہ اهل  
 التأویل ولا یحدون الی الحقیقۃ المراد سبیل یعنی میں کہتا ہوں کہ پہلی قسم  
 کی مشابہات سے مانند آیات صفات اور احادیث صفات ہیں ساتھ آیات معیت  
 وقرب کے (یعنی اس سے آیات واحادیث صفت استوی اور فوق کے بھی مشابہات  
 میں شامل ہو گئے) اور مراد دوسری قسم کی مشابہات سے ماخذ حروف مقطعات کے  
 اور مانند ان کے ہیں یعنی فہم مراد کی بارکی میں پس پھر عباد کے کی پہلی قسم  
 (یعنی آیات واحادیث صفات استوی و فوق وقرب و معیت وغیرہ کے) طرف محکم اور  
 دوسری قسم مشابہات کی (جو آیات مقطعات ہیں) پیروی کرتے ہیں اہل تاویل اور

نہیں راہ پاتے ہیں اور ان کی مراد حقیقی کے طرف انتہی پس اس سے ثابت ہوا کہ آیا  
استوار و فوق وغیرہ محکم فی المسنی نہیں ہیں بلکہ ان کی معنی معلوم ہونیکے لئے محکم کے طرف  
راجح ہونے کے محتاج ہیں۔

**قال**۔ امام محمد بن موصول نے کتاب سیف السنۃ الرضیۃ میں بعد ثابت کرنے  
استوار و حجت فوق کے بدلائل قرآن و حدیث فرمایا کہ وهذه نصوصة محركة  
یہ سب دلیلیں محکم ہیں اور حافظ ابن القیم نے اعلام الموقعین میں کہا ہے کہ ابن کثیر  
کے دور میں رو کرنے میں سنتوں کے ایک رو کرنا اور سکا ساتھ مشابہ قرآن یا حدیث  
کے دوسرے ٹھہرانا اور ان کا محکم تشابہ واسطے بیکار کرنے دلالت اوس کے ہے اور  
طریقہ صحابہ و تابعین و امیہ حدیث کا جیسے شافعی اور امام احمد و مالک و ابو حنیفہ و ابو یوسف  
و بخاری و اسحاق کا برعکس اس کے ہے کہ وہ مشابہ کو رو کرتے ہیں طرف محکم کے  
اور لیتے ہیں محکم سے وہ جو نفیہ کرے سچا اسکے تشابہ کی اور بیان کرے مشابہ کو  
اور ان کے لئے تاکہ متفق ہو جاوے دلالت مشابہ اور محکم کی اور موافق ہو جاوے انھوں  
ایک دوسرے سے اور تصدیق کرے بعض بعض کی کیونکہ وہ سب اللہ کے طرف  
سے ہے اور جو چیز اللہ کے طرف سے ہے اوس میں اختلاف اور تناقض نہیں۔  
تناقض تو اس میں ہے جو پاس سے غیر خدا کے ہوا انتہی۔

**اقول**۔ جنے عنوان کتاب میں تفصیل کے ساتھ اس امر کو ثابت کر کے دکھلادیا ہے  
کہ اصولاً محکم وہ ہے کا زورے لغت کے اس کی ہی معنی و مراد ہو لہذا اوس میں تنبیخ  
مطلب و تبدیل معنی کا کوئی دوسرا احتمال نہیں رہتا بخلاف اوس کے تشابہ میں  
اور دوسے معنی و مراد کے لئے باتوں کا احتمال رہتا ہے چنانچہ شاہ ولی اللہ صاحب

محدث دہلوی نے بھی یوں ہی لکھا ہے پس ملحوظ اس تعریف قواعد اصول کے رکھنا  
چاہئے کہ لفظ استوار کا محکم فی المعنی ہے یا متشابہ چونکہ ہم عنوان کتاب میں ببلایل نقلی  
ثابت کر آئے ہیں کہ نظام عرب میں استوار کا لفظ مختلف معنوں میں مستعمل ہے لہذا  
آئیہ کریمہ استوی علی العرش کا مفہوم لفظاً منحصر نہیں ہے چنانچہ امام حجۃ الاسلام نے  
بھی الجام العوام میں اسی طرح بیان فرمایا ہے تو یقیناً ثابت ہو گیا کہ حسب قواعد اصول  
کے بھی یہ آیات استوار کے متشابہ فی المعنی ہیں یہی وجہ ہے مفسرین بھی اسکی مراد  
لینے میں باہم مختلف ہیں قَالَ السُّعُطِيُّ فِي الْإِتْقَانِ مِنَ الْمُتَشَابِهَاتِ آيَاتُ الصِّفَاتِ  
خَوَالِدُ بْنُ عُلَيْهِ الْعَرَشِ اسْتَوَى عَلَى الْخَمِيصَةِ اِمَامُ سَيْبَوِيِّ نے اِتْقَانِ میں کہا ہے کہ متشابہات  
الرَّحْمَنِ عَلَى الْعَرَشِ اسْتَوَى الْخَمِيصَةِ وَقَالَ ابْنُ الْمُبَارَكِ فِي الْمُنْتَابِهَاتِ  
يَعْنِي ابْنُ هَامٍ نَسِيرَهُ مِنْ كِبَارِهِ كَمَا يَتَّحِدُ اسْتَوَى كِي تَشَابِهَاتٍ سَعِي هِيَ اَنْتَهِي  
وَقَالَ الشَّيْخُ حَمَلُ السَّفَارِ رَيْبِي الْخَمِيصَةِ فِي شَرْحِ الدَّرَةِ الْمُضِيَّةِ وَيَكُونُ عَنْ السَّعِي  
اِنَّهُ سُئِلَ عَنِ اسْتَوَاءٍ فَقَالَ هَذَا مِنْ مُتَشَابِهَةِ الْقُرْآنِ يَعْنِي شَيْخُ مُحَمَّدٍ سَفَارِي حَمَلِي  
شَرْحِ وَالدَّرَةِ الْمُضِيَّةِ مِنْ شُعْبِي سَعِي رَوَايَتِ كَرَامِي كَمَا تَحْقِيقُ وَهُوَ سَوَالُ كَمَا كَمَا اسْتَوَى  
تو کیا یہ صفت شابهات سے قرآن کے ہے اور مولانا شاہ عبد القادر صاحب تفسیر  
موضح القرآن میں سورہ اعراف کے زیر آیت ثُمَّ اسْتَوَى عَلَى الْعَرَشِ لکھتے ہیں کہ یہ  
مسئلہ متشابہات سے ہے اور بلا حین کا شفی نے تفسیر حسنی میں سورہ اعراف  
میں زیر آئیہ مذکور لکھا ہے کہ استوار ایک صفت ہے خدا کی بلا کیف و بلا وصف  
اور یہ منجملہ متشابہات قرآن کے ہے ہم ادھر بیان کر سکتے ہیں اور تاویل اسکی  
خدا پر چڑھتے ہیں انتہی۔ اور قاضی ثناء اللہ صاحب بابی تہی مالا بد منہ تحریر فرمایا

کہ معنی او کے احاطہ و قرب و معیت کی ہم نہیں جانتے جیسے کہ جن جواد تعالیٰ کے استواء  
 علی العرش کی معنی ہوں نہیں معلوم ہے لہذا معنی نشاہری پر اس کے حمل نکرین انتہا  
 اور چنانکہ تشریح عبارت ہے کہ ان سے ایسے صفات کے بارگاہ سبحانی میں کہ  
 او کا غیر بھی اوستی شخصت ہو پس بلحاظ اس مشابہت معنی کے بھی انطا استواء کا تشریح  
 ہو یا یہی وجہ ہے کہ امام مالک رحمۃ اللہ علیہ نے کیفیت استواء کی مجہول کہا اور مالک  
 معنی مرادی معلوم ہوتی تو یہ امام مالک یہ کہوں فرماتے کہ وہ کیا ہے کیف و کیفیت چوں  
 اس وقت جاوے پس اس قسم کے کما میں موجود ہیں جن سے اس بارہ میں ایہ  
 دین کے احوال پیش کر سکیں لیکن اس کے قبل جو بعض احوال اہل علم کے گزر چکے  
 ہیں اگر ہوس ہے تو اس قدر پس ہے والا عیث

پس رد مالکہ بموجب ادعاء امام محمد موصیٰ آیات استواء کے محکم فی المعنی ہوتے  
 تو امام مالک رحمۃ اللہ علیہ کیوں فرماتے کہ وہ کیا ہے کیف و کیفیت اور یہ کہوں  
 کہنے کہ کیفیت چوں والسؤال عندہ بدیعہ اور نیز امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ کے واسطے  
 فرماتے کہ یہ صفات بلا کیف ہیں اور ابو الحسن شیبانی یہ کہوں لکھتے کہ انفق الفی  
 کلہم المشرق والغرب علی ایمان بالصفات من غیر انفسہم ولا شیبہ اور امام  
 غزالی رحمۃ اللہ علیہ اس قدر تصریح کے ساتھ کہ کس وجہ سے یہ فرماتے کہ خدا مستوی  
 بر عرش خداست بھانیکہ مراد تعالیٰ از استواء است پس اس سے معلوم ہوا کہ قول  
 امام مالک کے کیفیت مجہول کا مفہوم متوا کی معنی کی مجہولیت ہے اور شاہ ولی اللہ  
 محدث دہلوی رحمۃ اللہ علیہ کہوں تحریر کرتے کہ او بالاس عرش است چنانکہ تفریح  
 کر ذات خود را لکن نہ ہر او مکانی وجاوے بلکہ کسی داند حقیقت این تفوق

واستواء برانگہر خود شش و نچتہ کاران در علم از کسانیکہ و آون را خدا تعالیٰ از نزد خود علمی گویا  
 یہاں شاہ صاحب نے لایکھ کرنا و یلکھ اَلَا اللّٰهُ وَالَّذِیْ یُحْیَوْنَ فِی الْاَعْلٰی کے ذکر سے  
 ثابت کر دیا ہے کہ آیات تفوق و استواء کے تشابہ فی المعنی ہیں نہ اللہ اعلم۔

پس جن لوگوں نے باوجود اس قدر صراحت کے ان آیات تشابہ کو محکم فی المعنی  
 ٹھہرا کر دوسرے خصوص مصریحہ ہوا الاول والاخر یا وہو معکم اینما کنتم یا ہوا اللہ  
 فی السماء ایتہ و فی الارض من کی تاویل کرتے ہیں ان کے حق میں ابن القیم صاحب  
 کی اوس تمام عبارت کو مطلق السلیح جہاں اعلام المتوقنین میں لکھا ہے کہ ان لوگوں کی  
 دو راہیں ہیں روکنے میں سنتوں کے ایک رو کرنا اور سکسا ساتھ تشابہ قرآن یا حدیث  
 کے دوسری ٹھہرنا اور انکا محکم کو تشابہ واسطے بیکار کرنے ولالت اور سکے کے۔ الی آخر  
 جہاں پر گزری چکی ہے۔

قال۔ پہر اوس کی مثال میں یہ ذکر کیا جیسے کہ رو کرنا اور انکا محکم معلوم بالصورت کو  
 جسکو لاسے پیغمبر و رسول اثبات علو و خدا کا خلق پر اور ستوی ہونا اور اسکا عرش پر ساتھ  
 تشابہ قول و ہو معکم اینما کنتم و کنن اقرب الیک و محکم الی ویرید و مکا یکن  
 من لجوی ثلثہ الی اہو کر العینم۔ اور مثل اوس کے اور تحیل و تحمل کرنا جن سے علو  
 علو و فوقیت کو ساتھ تشابہ کے رو کیا انتہی پہر بارہویں مثال میں اٹھارہ وجہ سے  
 بدلیل کتاب و سنت علو و استواء کو ثابت کیا ہے اور کتاب حاوی الارواح میں  
 فرمایا پیدا کئے فانی سات آسمان بعضے اون کے اوپر بعض کے اور سات زمین  
 بعض اون کے نیچے بعض کے اور درمیان زمین علیا اور آسمان دنیا کے پائند  
 برس کا رستہ ہر اور درمیان ہر آسمان کے دوسرے آسمان تک پائند برس کا

رستہ ہے اور پانی فوق ساتون آسمان کے ہے اور عرشِ عظمیٰ کا فوق پانی کے  
 ہے اور اللہ عزوجل اور پر عرش کے ہے اور کرسی جگہ اوس کے وہ عزون تقدسوں کے  
 ہے اور وہ جانتا ہے جو کچھ ساتون آسمانوں اور زمینوں میں اور درمیان اون کے  
 ہے اور جو نیچے زمین کے ہے اور جو دریا کی تہ میں بہتے اور جانتا ہے جگہ اوس گئے  
 ہر بال و درخت و کہنی اور روئیدگی کی اور جگہ کرنے ہر پتہ کی اور گنتی ہر کھسے کی اور  
 گنتی ریت اور لکڑے اور خاک کی اور وزن ہر اوزن کو اور بندون کے اعمال  
 اور آثار اور کلام اور سائنون کو اور ہر شے سے ہر چیز کو نہیں پہنچا اوس پر کوئی چیز اور وہ  
 اپنی ذات کے اور پر عرش کے ہے فوق ساتون آسمان کے اور دوسے اوس کے  
 پر دسے ہیں نور اور ظلمت کے اور اوس کے جس کے ساتھ وہ دنیا تر پس اگر محبت ہو  
 کوئی بدعتی مخالف ساتھ قول اللہ تعالیٰ کے وَحْنُ أَقْرَبُ إِلَيْهِ مِنْ حَبْلِ الْأَنْسِ  
 وَهُوَ مَعَكُمْ أَيْنَا كُنْتُمْ وَهُوَ مَعَهُمْ أَيْنَا كُنْتُمْ وَقَوْلُهُ مَا يَكُونُ مِنْ جَعْلٍ لِّشَيْءٍ  
 هُوَ سَرٌّ لَّهُمْ إِلَى آخِرِهِ اور مثل اوس کے مشابہ قرآن سے تو کہہ مراد خدا کی ان آیتوں  
 سے علم ہے اس لئے اللہ تعالیٰ اور پر عرش کے ہے فوق ساتون آسمان کے جانتا ہر  
 اس سب کو اور وہ جدا ہے اپنے خلق سے نہیں خالی اوس کے علم سے کوئی کمال  
 اقوال حق سبحانہ تعالیٰ کا فوق و علو و استوار جو مخصوص ہے اوس کا الخاربے شک  
 کسی طرح جائز نہیں ہے بلکہ اوس پر ایمان لانا واجب ہے مگر اس فوق سے جہت مکان  
 اور استوار سے عرش پر بالذات حق سبحانہ تعالیٰ کا استقرار و تجز و حصر مراد لینا جسکو  
 رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے نہیں لایا اور نہ کچھ بیان فرمایا یہ عیسے  
 اور اسو اسطی امام مالک نے کہا کہ معنی استوار کی مجہول ہے پس جس استوار کی

معنی مجہل پہر اوسکو محکم فی المعنی کہنا محض محکم ہے کیونکہ اگر لفظ استوار کا محکم فی المعنی ہوتا تو امام مالک اوسکی معنی نہ تھا کہ التَّوَالُ عُنْدَهُ بِدَعَا سَيِّمُونِ کہتے۔

بہت دور سے ہمارا سوال جیلا آرٹس ہے کہ خدا تعالیٰ کا عرش کے سوا کہیں ہونا اور بالذات عرش پر اسکا مستقر ہونا کہاں سے نکالا گیا ہے اور یہہ استقرار بھی ایسا جسکی یہہ کیفیت بتلائی گئی ہے کہ اللہ عزوجل اوپر عرش کے ہے اور کرسی جگہ اوپر دونوں قدموں کی ہے اور ایسی معنی اس دعویٰ کے ساتھ کی گئی ہے کہ یہہ محکم فی المعنی ہے جسکا اصل ظاہر یہہ کیا جاتا ہے پس بحسب ظاہر حق تعالیٰ کے عرش پر مستقر ہو کر اوس کے دونوں قدموں کی جگہ کرسی پر ہونے کا اصل ظاہری ہی کیا جاتا جیسے کوئی شخص معمولی طور سے تخت پر ٹپک کر اپنے ہر دو پاؤں کو تخت کے نیچے کے طرقات ایسے دنگا ہے یہ کہہ چکے تو اسے کرسی پر ٹپکے رہیں۔

پس کیا یہہ مل جو اس کے ظاہری معنی سے پیدا ہوتا ہے سراسر کیفیت نہیں ہے اگر ہے تو پہرا ہے آپ کمان اعتراضوں بچانیکے لئے عرش پر بیٹھکر پاؤں کرسی پر رکھنے کے معنی کو بے کیفیت بیان کیا جاتا ہے اس کے کیا معنی ہونگے اگر اس بے کیفیت کے معنی ظاہری بھی دیے ہی ہیں جیسے کہ عرش پر بیٹھکر ہر دو قدم نیچے کے جہت میں کرسی پر رکھنے کے ظاہری معنی لئے دگئے ہیں تو دعویٰ کے مخالف ثابت ہو جاوے گا والا بدو بیان معنی باکیف کے پہرا اس کے بے کیفیت ہونیکی معنی فی البطن القابل ہوگی۔

اب یہہ تو فرمے کہ اللہ تعالیٰ تو بالذات عرش پر ہے اور اس کے دونوں قدم کی جگہ کرسی ہے اور یہہ محکم فی المعنی ہے باد صفت اس کے اور وہ خدا جدا ہے اپنے

مخلوق سے کہہ کر کیا معنی ہیں مگر اسکا ظاہر مفہوم تو ذات سے عرش پر مستقر ہونے کے  
 مخالف ہے کیونکہ یہ عرش پر ایسا استقرار ہے کہ بوجہ ہر دو قدم کی جگہ نہ کر ہی ہونے کے  
 عرش و خالق عرش کے درمیان جدائی و دوری متصور نہیں ہو سکتی لہذا عرش  
 اوس سے خالی نہیں رہ سکتا مگر ہزار افسوس کے قابل ہے یہ دعویٰ کہ **هُوَ عَرْشُهُ**  
**فَوْقَ الْعَرْشِ** کی معنی تو محکم فی المعنی ہے اور تاویل کرنا بدعت ہے بلکہ اسکی ظاہری  
 معنی یہ لینے واجب ہے کہ لوح محفوظ اللہ تعالیٰ کے نزدیک عرش کے اوپر ہے  
 مگر وہ محکم متشابہ فی المعنی ہے لہذا تاویل کر کے ذات سے علم مراد لینا اور یہ  
 معنی کرنا واجب ہے کہ اللہ تعالیٰ کا علم تمہارے نزدیک اسی طرح اس آیت کریمہ  
**وَهُوَ اللَّهُ فِي السَّمَوَاتِ وَفِي الْأَرْضِ مِثْنُ هُوَ اللَّهُ فِي السَّمَوَاتِ** کا جملہ محکم فی المعنی ہے کیونکہ  
 اللہ تعالیٰ ذات سے آسمان پر ہے مگر اسکا دوسرا جملہ متشابہ فی المعنی ہے کیونکہ اللہ تعالیٰ  
 تو ذات سے عرش پر ہے لہذا اسکی تاویل کرنا اگر معنی لینا ضرور ہے کہ اللہ کا علم زمین  
 پر ہے پس یہ حکایت بعینہ موافق معنی ظاہر اس آیت کے ہے کہ **لَوْ مِثْنُ بَعْضٍ وَكَفَى**  
**بِبَعْضٍ** کیونکہ **هُوَ اللَّهُ فِي السَّمَوَاتِ** کا جملہ محکم ہوا تو اللہ تعالیٰ کافی الارض ہونا متشابہ  
 ٹھہرا پس متشابہ کو محکم پر عرض کیا تو **هُوَ اللَّهُ فِي الْأَرْضِ** باطل ٹھہرا پس سچ فرمایا رسول اللہ  
 صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے **أَنَّمَا هَلَكَ مَنْ كَانَتْ كَلِمَةُ هَذَا أَضْرَبُوا كِتَابَ اللَّهِ**  
**بَعْضُهُ بَعْضٍ وَإِنَّمَا نَزَلَ كِتَابُ اللَّهِ يَصْدَقُ بَعْضُهُ بَعْضًا فَلَا تُكَلِّمُوا بَعْضَهُ**  
**بِبَعْضٍ فَمَا عَلِمْتُمْ مِنْهُ فَعُولُوا أَوْ مَا جَعَلْتُمْ فَكَلُّوا** اے علیہ السلام! وہاں احمد و  
 ابن ماجہ (یعنی سوائے اسکے نہیں کہ ہلاک ہوے وہ لوگ کہ تجھے پہلے تم سے  
 ساتھ اسی کے کہ مارا انہوں نے اللہ کی کتاب کے بعض کو اور بعض کے

یعنی تناقض پیدا کیا آیات میں کہ یہ آیت مخالف اس آیت کے ہے اور وہ آیت مخالف اس کے یعنی ایک آیت کو رد کیا دوسرے آیت کے استوائے اسکے نہیں کہ نازل ہوئی کتاب اللہ کی سچا کرتی ہے بعض اس کے بعض کو یعنی باہم مناقض نہیں ہیں بلکہ ایک آیت مصدق ہے دوسری کی پس مست جہٹلاؤ بعض اس کے کو بعض سے پس جو جانو تم اس سے پس کہو اور جو نہ جانو پس سو نہ و اسکی معنی کو طرف اسکے جانے والے کے۔ الغرض ساری اس قصہ کا حاصل اسقدر ہے کہ آیت استواء کے محکم فی المعنی ہیں اور آیات قرب و معیت کے مشابہ ہیں مگر یہ نہیں بتلایا کہ اسکا سبب کیا ہے حالانکہ قرب و معیت ذاتی مخصوص ہے مگر صرف اس معیت ذاتی کی کیفیت مجہول ہے تاہم صفات معیت و احاطت میں وہ اختلاف و تعدد معنوں کا واقع نہیں ہے جو لفظ استواء کے معنوں میں مخاب رہا تشابہ مخلوقی صفات کے ساتھ نہیں تو صفت استواء اور معیت و احاطت کی متساوی ہے کیونکہ انکا اطلاق خالق و مخلوق میں مشترک ہے لہذا بمقابلہ صفت معیت و احاطت کے صفت استواء کا مشابہ ہونا اقویٰ و ارجح ہے باوجود اسکے وہ تشابہ اور یہ محکم یہ ایک عجیب قسم کا محکم ہے۔

خیر ہم یہ دریافت کرنا چاہتے ہیں کہ یہ کیونکر جائز ہو گیا کہ حق سبحانہ تعالیٰ اپنے ایک مخلوق لوح محفوظ کے ساتھ رہے اور اپنے ایک دوسرے مخلوق عرض پر بالذات ٹہرے جبکہ مفہوم بھی معیت ہے تو یہ کیوں اپنے مخلوقات کے ساتھ اسکی ذاتی معیت ناجائز ٹھہری اور معیت علمی کے لینے کی کیا ضرورت پیش آئی

اگر بعض اپنے مخلوق کے ساتھ ذاتی معیت سے ذات مطلق و مقدس میں کوئی نقصان  
لازم نہیں آتا ہے تو پھر کون سا وہ نقصان ہے جو دوسرے مخلوق کے ساتھ  
کی معیت سے پیدا ہوتا ہے۔ اگر لوح محفوظ و عرش کی ایسی معیت ذاتی ممکن ہے جس  
کوئی نقصان لازم نہ آوے تو پھر اور مخلوق کے ساتھ ویسی ہی معیت کیوں نہیں  
نہیں اگر ذاتی معیت میں کسی نقصان کا احتمال ہے تو پھر وہی بدگمانی علمی معیت  
کے ساتھ کیوں نہیں کیجاتی کیا کسی مخلوق کے ساتھ معیت ذاتی سے نقصان  
کی حفاظت تو ضرور ہے اور صفات کی معیت سے اس نقصان کی صیانت  
ضرور نہیں اور کیا جس طرح ذات حق مطلق و منزہ و بے عیب وہ نقصان ہے  
اسی طرح صفات حق بھی مطلق و منزہ و بے عیب و نقصان نہیں ہیں؟ اگر  
ہر دو کا حکم مطلقیت و نزاہت میں واحد ہے تو پھر کیا وجہ ہے کہ ذاتی معیت تو  
ناجائز ٹھہرے اور علمی جائز اور یہ بھی ایسی کہ نہیں خالی اس کے علم سے کوئی  
مکان۔ پس یہہ عموم مکانیت تو مذہب معتزلہ کے مشابہ ہوگئی کیونکہ جہاں اس کا  
علم ہوگا وہیں ذات بھی ہوگی اسوجہ سے کہ بغیر ذات کے کسی مکان میں علم کا  
ہونا محال ہے الغرض یہہ تمام خرابیاں اس لئے پیدا ہو گئیں کہ خلاف طریقہ  
سلف کے صرف اپنی قیاسی بنیاد پر آیات مشابہ کے ایک حصہ استوار و فوق کو  
تو محکم ٹھہرایا اور اس سے اس کے دوسرے حصہ قرب و معیت کو رد کرنا چاہا،  
لہذا اگر کج بحث پکڑے کوئی بدعتی آیات قرب و معیت کے ساتھ مخالف قول الہی  
اَلْحَمْدُ لِلّٰہِ عَلٰی کُلِّ شَیْءٍ تَوَكَّلْ وَهُوَ الْغَاہِرُ فَوْقَ عِبَادِہِ کے تو کہہ یہہ ہر دو مشابہ ہیں  
لہذا جیسے کہ فوق سے مراد جہت مکانی اور استوار سے مراد استقرار و تخییر کا لیتا ہے

اوسی طرح معیت ذاتی کو معیت علمی سے تعبیر کرنا بھی بدعت ہے جیسے کہ امام شہوکانی کا فتویٰ اس بارہ میں گزر چکا ہے۔

**قال**۔ ساری عبارت کو عقاید اہل حدیث میں ذکر کیا ہے اور کہا بھی مذہب ہی علماء حجاز و شام وغیرہم کا سو جو کوئی مخالفت کرے اس مذہب کی یا طعن کرے اس میں یا عیب کرے اس کے قایل کا وہ مخالف مبتدع خارج ہے جماعت ہے زایل ہے رستے سنت اور طریق حق سے انتہی اس سے معلوم ہوا کہ آیات و احادیث استواء و فوق کے محکمات ہیں اور آیات معیت و قرب وغیرہ کے متشابہ اور متشابهہ کو طرف محکم کے پہیرنا چاہئے نہ رد کرنا محکم کا متشابہ ہے۔

**اقول**۔ آیات و احادیث استواء و فوق کا متشابہ ہونا دو وجہ سے ثابت ہو چکا ہے اولاً یہ کہ اوسکی معنی مرادی محصور نہیں ہے کیونکہ لفظ استواء کا کئے مختلف معنوں پر محتمل ہے لہذا از روے قواعد اصول کے یہ متشابہ ہے ثانیاً یہ کہ صفت استواء کی صفت خلق کے مشابہ ہونے سے بھی متشابہ ہے اگرچہ قرب و معیت بھی بوجہ ثانی متشابہات سے ہے نہ کہ معنی اول یعنی معیت کی معنی میں وہ احتمال نہیں ہے جو استواء کی تعدد معانی کی وجہ سے مراد محتمل ہو گئی ہے بلکہ اس صفت کا اطلاق حق و خلق میں مشترک ہونے سے معیت کا مفہوم معنا متشابہ ہو گیا ہے پس اس صورت میں آیات قرب و معیت کو آیات استواء و فوق کے طرف پہیرنا گویا ایک متشابہ سے دوسرے متشابہ کا رد کرنا ہے مثلاً ہر دو حدیث ترمذی کے دو حصوں سے پہلے حصہ تو ثَمَّ اللَّهُ فَوْقَ ذَلِكَ کہ ہے اور دوسرا حصہ وَالَّذِي نَفْسُ مُحَمَّدٍ بِيَدِهِ لَوَأْتَكُمْ كُتُبٌ بَيِّنَاتٌ مِّنَ السَّمْعِ طَعَا لَ اللَّهِ تَقْرَأُ

ھُوَ الْأَوَّلُ وَالْآخِرُ وَالظَّاهِرُ وَالْبَاطِنُ وَهُوَ كُلُّ شَيْءٍ عِلْمٌ ہے اور اوں بہرہ و خصوصاً  
 سے پہلے حصہ ثَمَّ اللَّهُ فَوْقَ ذَٰلِكَ کہ تو محکم فی المعنی کہنا اور دوسرے حصہ حَبِطَ  
 عَلَی الدِّیۃ کو مشابہ کہہ کر اللہ علم ذات سے صفت علم مراد لینا اوسطے صحیح ہو گا کہ ان بہرہ و جلوں میں  
 حدیث کے لفظ اللہ کا علم ذات محکم فی المعنی واقع ہے باوجود اس کے ایک مقام  
 پر پہلے جملہ میں تو لفظ اللہ کا مدلول ذات واجب الوجود کو لینا اور پھر اوسے لفظ اللہ  
 سے دوسرے جملہ حدیث میں علم کی تعبیر پر جزم کرنا تاویل باطل ہے بلکہ آنحضرت  
 صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کا تو جزا اول حدیث کو سرسری طور پر بیان فرمادینا اور جزو  
 ثانی کو قسم کے ساتھ متعلق کرنا اور اوپر آئیہ کریمہ ھُوَ الْأَوَّلُ وَالْآخِرُ کا استشہاد  
 فرمانا دلالت کرتا ہے کہ مضمون اس حدیث کا ہرگز موئل نہیں ہے والا لفظ موئل  
 پر کبھی آپ قسم نہ جھاتے اور آئیہ کریمہ ھُوَ الْأَوَّلُ وَالْآخِرُ سے استشہاد فرماتے کیونکہ  
 آئیہ مذکورہ عموم معیت و طغیث ذاتی پر دلالت صریحی کہتی ہے گو صفت معیت  
 کی مشابہ ہے لہذا کیفیت ادسکی مجہول ہے مگر معیت اللہ کی (جسکا مدلول ذاتی)  
 محکم ہے پس بعد اسقدر وضاحت کے پھر بھی کیا حدیث دو لو کی مشابہ اور قابل  
 تاویل ہے؟ اور کیا ادسکی معنی ظاہری کا لینا درست ہے۔ نہیں بلکہ بدعت ہی  
 کیونکہ یہ تاویل صحابہ رضی اللہ عنہم سے غیر مروی ہے۔ تو پھر اس کے مخالف اہل  
 حدیث کا عقیدہ کیونکہ ہو سکتا ہے (حافظ الترمذی نے جو علی علم اللہ سے تعبیر کی  
 ادسکی وجہ ہم نے سابق ذکر کر دی ہے) البتہ اہل حدیث صفات الہی کو مطمح  
 کہ وہ وارد ہوئے ہیں بلا کیفیت ادسکی حالت پر کہہ چوڑتے ہیں مثلاً استواء کی  
 معنی اپنے دل سے ٹھرنے اور بیٹھنے وغیرہ کی نہیں کہتے بلکہ اوس کی صلی مراد

علم اللہ پر حوالہ کرتے ہیں چنانچہ یہی طریقہ ہے اہل حق کا اور اسی پر اتفاق ہے جملہ اہل علم کا شرق سے غرب تک پس جو کوئی اسکی مخالفت کرے یعنی آیات استواء اور فوق میں تاویل کر کے قید و تحیز و جہت و مکان کو ثابت کرے وہ مبتدع اور خراج ہے جامعیت سے اور زایل ہے رستے سنت اور طریق حق سے کیونکہ اس قسم کی تاویل ثابت نہیں ہوئی ہے زمانہ صحابہ و غیر ہم میں لہذا بدعت ہے بلکہ طریقہ ایقہ اور کائنات فیض تھا اور کسی مراد کو اللہ تعالیٰ پر۔

**قال۔** حرب شاگرد امام احمد نے کہا یہی مذہب ہے احمد بن حنبل اور اسحق بن ابراہیم اور عبد اللہ بن الزبیر الحمیدی اور سعید بن منصور کا انتہی اور یہی مذہب ہے امام اور ابی اسحق اشعری وغیرہ اہل حدیث کا اور یہی مذہب ہے صحابہ و تابعین و تابعین کا وغیرہم کا ابن مسعود رضی اللہ عنہ نے فرمایا اللہ فوق عرش ہے نہیں پوشیدہ اور ہر کوئی چیز ہمارے اعمال سے اور کہا اوزاعی نے ہم اور تابعین یہی کہتے تھے کہ اللہ تعالیٰ فوق عرش ہے اور عرش اسکا فوق سموات ہے۔

**اقول۔** عن سبمانہ تعالیٰ کا فوق عرش پر ہونا حدیث فہم اللہ فوق ذلک سے ثابت ہے اور عرش کا آسمانوں کے اوپر ہونا بھی مسلم ہے اور بے شک مذہب صحابہ و تابعین کا یہی تھا کہ وہ بلا تامل کے قبول کرتے تھے اور ایسا ہی روایت بھی کرتے تھے جہاں سے کہ ابن مسعود رضی اللہ عنہ اوزاعی رحمۃ اللہ علیہ نے کہا ہے اور کبھی کسی نے لفظ فوق کی تاویل و تعبیر جہت کی قید کے ساتھ نہیں کی۔ اور نہ اس کے لازم متبادر اشارہ حسی کو ثابت کیا اور نہ استواء کی معنی ٹھہرنے کے لی۔ اور نہ اس کے لازم متبادر تحیز مکانی کو ثابت کیا بلکہ فوق و استواء کے لفظوں کو اسی حالت پر

جس طرح کہ انہوں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کے زبان مبارک سے سنا نہایا اور لکھ پڑھا نہایا جس کوئی اس کے سوا اون سے معنی کو پوچھتا تھا تو اس پر وہ سختی کرتے تھے اور زبرد تو بیخ سے پیش آتے تھے چنانچہ داری نے کہا ہے کہ عبداللہ بن حبیب نے مشابہ قرآنی کی معنی کو پوچھا تھا اسیر المؤمنین حضرت عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہ اس کو خوب پٹوایا تھا اور امام مالک بن انس سے کسی نے استواء کی معنی پوچھتی تھی تو قال التَّوَالُفُ بِدَعَةٍ کہہ کر اس کو اپنی مجلس سے نکلوا دیا اسی طرح امام احمد حنبل نے بھی فوق و استواء کو قبول کر نیکیے سوائے کوئی شاخ بہت و تخیر وغیرہ کی اپنے طرف سے نہیں نکالی تھی بلکہ اس امر میں تو آپ کو کمال اور جفا کا احتیاط تھا۔

**قال۔** اور مقاتل بن حیان نے کہا کہ وہ یہ بات پہنچی ہے کہ وہ قریب ہر ساتھ علم اپنے کے اور اپنی فات سے فوق عرش ہے اور طحاوی نے کہا وہ محیط ہے ہر چیز کو اور فوق ہے اس کے انتہا اور قرآن شریف میں جہاں ذکر احاطی کا ہے علم آیا ہے وہ محمول ہے مقید پر جس طرح فرمایا اِنَّ اللّٰهَ قَدْ احاطَ بِكُلِّ شَيْءٍ عِلْمًا اور فرع ثابت میں ہے کہ جمہور محدثین اس پر ہیں کہ اللہ تعالیٰ ہر شے عرش کے رہتا ہے عرش اس سے خالی نہیں ہوتا باوجود اس کے نزدیک ہونے اور نزول فرمانے کے طرف آسمان و نیل کے اور نہیں ہوتا عرش اوپر اس کے اور نہیں اترتا اس کا مانند اترنے اجسام کے سطح سے طرف زمین کے اس طرح کہ جہت اون کے اوپر بلکہ اللہ تعالیٰ پاک ہے اس سے انتہی۔

**اقول۔** اصل کلام امام طحاوی کا یہ ہے کہ وَهُوَ جَلَّ وَطَعٌ مُّتَنِّفٍ عَنِ الْعَرْشِ وَكَأَدُّ نَجْمٍ بِحُلِّ شَيْءٍ وَفَرَقَهُ وَفَدَّ عَنِ الْاِحْاطَةِ بِهِ حَلْفُهُ الْخَبْرُ بِذَاتِ حَقِّ جَلِّ وَطَعٍ

کی مستغنی بنے عرش سے اور ماسوا سے اس کے سے اور احاطہ کی ہوئی ہے ہر شے  
 کو اور فوق اس کے کو اور تحقیق عاجز ہیں احاطہ کرنے سے اس کے خلق اور کی الخ  
 اور مولوی محمد انصافی نے اس کی شرح میں فرمایا ہے وَأَمَّا قَالِ جَلَّ وَعَلَى مَسْتَغْنٍ عَنِ الْعَرْشِ  
 وَمَا دُونِهِ تَفْهِمًا لِّتَوَهُّدِ الْحَاجَّةِ إِلَى السَّكَنِ عَلَى الْعَرْشِ وَالْخَيْرُ فِي الْحَقِّ كَمَا قَالَ الْجَمَّةُ وَأَنَا  
 بِقَوْلِهِ وَفَوْقَهُ الْقَوْلُ مِنْ حَيْثُ انْقَرَضَ وَالْعَلْبِيَّةُ كَمَنْ حَبِثُ الْمَكَانِ كَقَوْلِهِ تَعَالَى وَهُوَ لَقَدْ  
 فَوَّضَ عِبَادَهُ يَتَنَبَّهْنَ مِنْ الْعَرْشِ وَمَا دُونِهِ مَكْرًا سَلَفِي كَرْنِ وَهَمَّ حَتَّى جَن  
 كے طرف عرش کے اور تجیز کے جہت میں جیسا کہ کہا ہے مجہد نے اور ارادہ کیا ہے  
 قول فوقہ سے فوقیت از روئے تہر و غلبہ کے نہ باعتبار مکان کے جیسا کہ اللہ تعالیٰ  
 نے فرمایا ہے اور وہ قاہر ہے اپنے بندوں پر پس اس سے ثابت ہوگا کہ امام طہادی  
 نے اپنے قول میں احاطت کے ساتھ علم کی اور فوق کے ساتھ جہت کی قید نہیں  
 لگائی ہے بلکہ انہوں نے (وہ محیط ہے ہر چیز کو) کہنے سے علم مراد نہیں لیا کیونکہ  
 مرجع ضمیمہ کا ذات ہے اور فوق ہے اس کے کہنے سے اس کی ذاتی فوقیت جملہ  
 اشیاء پر بیان کی گئی ہے کیونکہ لفظ اس کے کی اصناف ہے طرف ذوات اشیاء  
 کے غرض اس جملہ کے (کہ وہ محیط ہے ہر چیز کو اور فوق ہے اس کے) کہنے سے احاطت  
 سے علم کی قید اور فوقیت سے جہت عرش کی قید کو مطلق کر دیا ہے بشرطیکہ طہادی کے  
 کلام کے معنی متبادر لئے جادین والا تاویل کرنے کی تو بہت گنجائش ہے کہ جس سے  
 ادل کے اس بیان کا اصل ماخذ جو کلام الہی کا قول کہ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ مُحِيطًا  
 ہے تاویل سے نہیں بچ سکا تو بیچارہ طہادی کیا اور اس کا کلام کیسا اور مقابل میں  
 میان نے جو یہ کہا ہے کہ ہر چیز پر پختی ہے یہ بات کہ وہ قریب ہے ساتھ علم اپنے

اور اپنی ذات سے فوق عرش ہے کاشکے اوس ذات مطلق کے قرب کی تاویل علم  
ساتھ یا فوقیت کی تاویل حجت کے ساتھ پہنچنے کا ماخذ یہاں بتلادیا جاتا تو بہتر تھا  
کیونکہ ایک عرصہ سے ہم اس تاویل کے ماننے کے درپے و متلاشی ہیں یا اگر اس  
پہنچنے کی ہی بنیاد ہے کہ جہاں ذکر احاطت کا بے قید علم کے آبا ہے وہ محمول بحر  
مقید پر دلیل آیت کریمہ **اِنَّ اللّٰهَ قَدْ اَحْاطَ بِكُلِّ شَيْءٍ عِلْمًا** کے تواضوس ہے کہ  
ہم کو اس کے خلاف یہ بات پہنچی ہے کہ آیت بالا میں جہاں قید علم کے ساتھ  
آئی ہے وہاں احاطت علمی لجاوے اور جہاں **كَانَ اللّٰهُ بِكُلِّ شَيْءٍ مُّحِيطًا** مطلقاً  
احاطت ذاتی آئی ہے وہاں احاطت ذات مطلق کی بلا قید علم کے لجاوے تاکہ  
ذات و صفات الہی میں جو عین یکدیگر ہیں الفاظ کا تصور نہ ہو سکے اور اس کا تفصیل جزاً  
آگے گذر چکا

کتاب فرع ثابت کے قول سے ثابت ہے کہ اللہ تعالیٰ تو ہمیشہ عرش ہی پر رہتا ہے  
اور عرش کبھی اوس سے خالی نہیں ہوتا اور عرش محیط سموات ہونے سے اللہ تعالیٰ  
بھی عرش پر بالذات محیط ہوا تو تواضوس کہ اوس ذات مطلق کے احاطت ذاتی کی  
کردی شان ہو گئی **اَقُولُوْنَ سُبْحَانَ اللّٰهِ عَمَّا يُشْرِكُوْنَ** احاطت کے مختلف صورتیں ہیں  
ایک احاطت کردی جیسے کہ زمین کے اوپر اطراف سے آسمان محیط ہے دوسری  
شان ماسی جیسے کہ بدن پر چڑا ہوا ہے تیسری شان حولی جیسے کہ لوہے کو  
آگ میں ڈالیں تو آگ تمام لوہے کو اندر و باہر سے گھیر لیتی ہے لیکن حق سبحانہ  
کی احاطت ان تمام شانوں سے منزہ ہے اور اس شان تنزیہی کی احاطت ذاتی  
اس صورت میں متحقق ہوگی جبکہ ذات مطلق کی اپنے مخلوق سے نہ متصل ہواؤ

نہ منفصل نہ دونوں میں جہت و بعد واقع ہوا اور نہ اتحاد و حلول بلکہ اس شانکی احاطت اگر کچھ پائی جاتی ہے تو روح کی ہے اپنے اجزائے بدن پر **وَلِلّٰهِ الْمَثَلُ الْأَعْلٰی**۔ اگر چشم نبیلہ ہے تو دیکھئے اور دل دانا ہے تو سمجھئے کہ جب حق سبحانہ تعالیٰ کی ذاتی احاطت عرش کے ساتھ جو وہ بھی ایک مخلوق ہے جائز ہے تو وہی ذاتی احاطت اس کے دوسری مخلوقات کے ساتھ کیونکہ ناجائز ٹھہری اگر اسکی وجہ بقول صاحب فرع ثابت کے یہی ہے کہ حق سبحانہ تعالیٰ کی ذات ہمیشہ عرش پر ہے اور کبھی عرش اس سے خالی نہیں رہ سکتا ہے جسکی وجہ سے زیر عرش کے اشیاء کے ساتھ علمی احاطت کا تعبیر کرنا ناگزیر ہو ہے تو اسی فرع ثابت کے قول کے موافق اس ذات مطلق کا فوق عرش رہکر بجانب تحت عرش کے ساء و نیا پر بلا نقل و حرکت کے نزول ممکن ہے تو پھر اوسی شان سے یعنی جس طرح سے کہ احاطت ذاتی اس ذات مطلق کی عرش کے ساتھ ہے بجا لہ رہکر پھر اسکی احاطت ذاتی دوسرے مخلوقات کے ساتھ ہونے میں بھی کوئی قباحت متصور نہ تھی بلکہ اس صورت میں جمیع آیات استوار و احاطت و معیت ذاتی کے ساتھ بلا تاویل الفاظ و انحراف معنی کے با یکدیگر منطابق ہو جاتی۔

اور یہ جو کہا جاتا ہے کہ جمہور محدثین کا یہی مذہب تھا کہ اللہ تعالیٰ ہمیشہ عرش پر ہے اور عرش اس سے خالی نہیں ہوتا الحق حق سبحانہ تعالیٰ کی شان **الْاَنْفِ كَمَا كَانَ** ہے لیکن یہ قید دوامی ذات کی محض عرش کے ساتھ کسی ایک نص قرآنی یا دلیل حدیث نبوی سے بھی ثابت نہیں ہوئی ہے تو پھر محدثین کا مذہب کیسے۔ اور عرش کا اس سے خالی نہ رہنا بیشک صحیح ہے مگر بلا قید عرش کے کیونکہ حدیث صحیح میں وارد ہے

کہ اَلْکَلِّ شَيْءٌ مَّا خَلَا لَہٗ بَاطِلٌ (متفق علیہ) مگر یہ خلو مقابل دخول و حلول کے نہیں ہے جیسے کہ اسکی احاطت مثل احاطت کروی کے نہ تھی بلکہ کوئی موجود اسکی وجود باوجود سے خالی نہیں رہ سکتا جیسے کہ عرش بھی اوس سے خالی نہیں رہتا اور ہر موجود پر اوس کا وجود محیط ہے جیسے کہ وجود عرش پر وہ محیط ہے۔

اگرچہ یہ قول صاحب نابت کا صحیح ہے کہ ذات مطلق حق سبحانہ تعالیٰ کا نزول مانند نزول اجسام کے نہیں ہے مگر افسوس ہے کہ صاحب رسالہ نجابتہ کا قول اس کے مخالف ہے یعنی وہ لکھتا ہے کہ نصوص شرعیہ کتاب و سنت کے محمول ہیں اپنے ظاہر پر جہاں میں سے سمجھ میں آوے اوسکا بولنا جائز اور اوسپر اعتقاد لازم اور مجہم حمیت وغیرہ ہوا و سپر بھی موافق ظاہر کے اعتقاد لازم حالانکہ مجہورین کا مذہب صاحب رسالہ فرع نابت نے یہ بیان کیا ہے کہ اوسکا نزول مانند نزول اجسام کے نہیں ہے جس میں اوپر کے جہت سے نیچے کے طرف انتقال مکانی مقصور ہو مگر یہ قول مخالف ہے اوس قول صاحب رسالہ نجابتہ کے جو نزول کے ظاہر معنی موہم حمیت کے لینے کو مذہب اہل حدیث کا بیان کیا ہے کا شک مجھے معلوم ہو جاتا کہ ان دونوں پیشوایان اہل ظاہر سے کون حق پر ہے والا اس اہم مسئلہ صفات باری میں یہ اختلاف اور باہم تناقض دعویٰ ہوں تو پھر اس رطب و یابس کا کوئی کیا جواب دے سکتا ہے۔

**قال**۔ حافظ ابن القیم نے فرمایا جیمہ نے اون صاحب نصوص کو تشابہ ٹھہرایا پھر تشابہ کو محکم پر مسلط کر کے اوسکا رد کیا پھر تشابہ کو محکم کہا سو کبھی تو محبت پکڑے ساتھ اوس کے باطل پرادر کبھی دفع کیا ساتھ اوس کے حق کو اور جسکو ذرا سی بھی سوچہ ہے وہ

جانتا ہے کہ نہیں کوئی چیز مخصوص ہیں ظاہر تراور نہ بین تمازروئے دلالت کے  
مضمون اور ان نصوص سے پس جب یہ متشابہ ٹھہرے تو ساری شریعت متشابہ ہوئی  
اور کوئی چیز دو بین محکم نہ ہوئی الی قولہ ہم سوال کرتے ہیں اللہ ثابت رکھنے والے دلوں  
سے کہ ثابت رکھے دل چارے اپنے دین پر اور اس ہدایت و حق پر جس کے ساتھ  
پیغمبر کو بھیجا اور نہ پہلے ہمارے دلوں کو بعد ہدایت کر نیکی اِنَّهُ قَرِيبٌ مُّجِيبٌ۔  
**اقول**۔ حافظ صاحب کا منشا راہی تقریر کو بیان اند قریب عجیب پر ختم فرمانے سے  
بالضرورت شان و نزول آیہ فانی قریب کے مخالف ہو گا کیونکہ حافظ صاحب کی عقیدت میں  
توحید سبحانہ تعالیٰ ساتوں آسمانوں کے اوپر فوق عرش کے بہت ہی دور ہے مگر  
شان و نزول کے رو سے تو وہ بہت ہی نزدیک ہے چنانچہ صحابہ رضی اللہ عنہم نے  
آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم سے یہ پوچھا تھا کہ آیا اللہ تعالیٰ ہم سے نزدیک ہے  
جو آہستہ مانگیں یا دور ہے جو پکار کر کہیں جس کے جواب میں حکم ہوا کہ فانی قریب۔  
احمال یہ امر صاف اور ثابت شدہ ہے کہ حق سبحانہ تعالیٰ نے اپنی تنزیہ ایسے  
الفاظ سے کی ہے جو محکم فی المعنی ہیں کیونکہ محکم میں احتمال دوسری تاویل کا باقی نہیں رہتا  
مثلاً قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ اللَّهُ الصَّمَدُ لَمْ يَلِدْ وَلَمْ يُولَدْ وَلَمْ يَكُنْ لَهُ كُفُوًا أَحَدٌ۔ وَلَا تَأْخُذُ  
بِسِنَّةٍ وَلَا نَوْمٍ۔ هُوَ يَطْعَمُ وَلَا يَطْعَمُ لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ۔ فَلَا تَأْخُذُ بِدِينٍ آدَا وغیرہ  
اسی طرح کے بہت سے الفاظ مخصوص ہیں جو حق سبحانہ تعالیٰ کی ذات مطلق سے جسم  
و جسمانیات کی تنزیہ میں قطعی الدلالت اور حکم محکم کا رکھتے ہیں پس حکم آیاتِ محکمات  
هُنَّ أَمْرُ الْكِتَابِ کے یہ آیات محکمہ تنزیہ الہی کے بارہ میں ہیں جن کے معنی صاف  
اور کہلے ہوئے ہیں جو اہل قرآن ہیں وَآخِرُ مَثَلِهِمْ یعنی جن آیتوں کے معنی ظاہر

مخالف محکّمات معلوم دیتے ہیں وہ تشابہات ہیں کیونکہ احیٰی تنزیہ ذاتی کے  
 خلاف تشبیہ کا وہم پیدا ہوتا ہے لہذا قَاتِلِ الْيٰحْيٰی یُخَسِّمُہُ ذٰلِکَ یَوْمَ یُخْرَجُ الْغَیۡبُ  
 مَآکِنَآبَہٗ مِنْۢمَّا اُتِیَۡکَآءُ الْفِتْنَةِ وَاُنۢبِیَآءُکَآءُ تَاوِیۡلِہِیۡنَ جَنۡدِ لَوۡنَہِیۡنَ کَیۡ سَہِ  
 وہ پیروی کرتے ہیں اوس چیز کی جو افظ تشبیہ کا ہوتا ہے اوسو وہ نہ تے  
 ہیں واسطے فتنہ کے اور واسطے پھیرنے اس معنی تشابہ کی خلاف محکم  
 کے پس ایسا ہی ہے حال تشبیہ و کرامیہ و مجسمیہ کاکہ انہوں نے ان  
 سب نصوص محکمہ تنزیہ الہی کو تشابہ ٹھہرایا اور پھر آیات تشابہ کو درجہ میں اظہار  
 معانی لوازم جمعی کا وہم پیدا ہوتا تھا آیات محکمہ درجہ سے ذاریں مطلق  
 کی ان جملہ لوازمات جمعی سے تنزیہ ہوتی تھی، مسلط کر کے اوسکار دیا  
 پھر تشابہ کو محکم کہا سو کبھی تو محبت پڑے ساتھ اوس کے باطل پر اور کبھی  
 دفع کیا ساتھ اوس کے حق کو جب کو ذرا سی بھی وجہ سے وہ جانتا ہے  
 کہ نہیں کوئی چیز نصوص میں ظاہر تر اور نہ مبین تر از روئے دلالت کے  
 مضمون ان نصوص سے پس جب یہ آیات تنزیہ و تقدیس ذات الہی  
 کے تشابہ ٹھہرے تو ساری شریعت تشابہ ہو جاوے گی کیونکہ شریعت  
 مبنی ہے تنزیہ ذاتی حق سبحانہ تعالیٰ و تقدس پر اور کوئی چیز پر محکم نہ رہے  
 رَبَّنَا لَا تُخِزْ قُلُوۡبَنَا بَعۡدَ اِذۡ هَدَیۡنَا وَهَبۡ لَنَا مِّنۡ لَّدُنَّكَ رَحۡمَۃً اِنَّکَ  
 اَنْتَ الْوَکَّابُ۔

قال۔ فضل نہم اس بیان میں کہ نصوص کتاب و سنت محمول ہیں اپنے  
 ظاہر پر نہ مؤول۔

اقول۔ امام غزالی رحمۃ اللہ علیہ نے الحجام العوام میں ان الفاظ متشابہ استواء  
دید وغیرہ کے نسبت فرمایا ہے کہ یہ الفاظ جسمیت اور اوس کے عوارض  
پر اوس وقت اپنے ظاہری معنی پر دلالت کرتے جب اوس کا اطلاق  
ذی جسم پر ہوتا اور جبکہ اوس کا اطلاق غیر ذی جسم پر ہوتا ہے تو بالبداهت  
معلوم ہوا کہ یہاں اوس کے ظاہری معنی مراد نہیں ہیں بلکہ بیان  
کوئی دوسری معنی اس طرح کی مراد ہے جو اللہ تعالیٰ کے شان کے قابل  
ہوا انتہا۔

اور کہا امام نووی نے شرح مسلم میں اعتقاد رکھتے ہیں ہم تحقیق کہ ظاہر کا  
مراد نہیں ہے اور اوس کے لئے اسی معنی ہیں جو لایق ہے اللہ تعالیٰ  
کے لئے۔

اور کہا ملا علی قاری نے شرح مشکوٰۃ میں کہ متفق ہیں سلف اور خلف اوپر  
تتمیز اللہ تعالیٰ کے ظاہر معنی متشابہات سے جو محال ہیں اللہ سبحانہ  
اور کہا شیخ ابو المعین نسفی نے پس جانا گیا یہ امر کہ یہ آیات پہری گئیں  
ہیں اپنے ظاہر معنی سے تاکہ نہ ثابت ہوتا نقص و تدافع کلام میں حکمت والے  
خبردار کے

اور کہا ہے شیخ کمال الدین بن ابی شریف نے حاشیہ میں اپنے کہ اسوا  
شرط کیا ہے تمیزی کی حالت تفویض میں تاکہ آگاہ کریں اتفاق پر سلف  
و خلف کے تمیزی کرنے پر ظاہر لفظ سے اوس حد پر جو سمجھ میں لوگ سبب  
ہوئے حقیقت اوس تعالیٰ شانہ کے مخالفت سب حقیقتوں کے پس

نہیں جائز ہے حل کرنا صفات حق تعالیٰ کا اور پر اذن صفات کے جو سمجھے  
 جاتے ہیں صفات خلق سے اور قاضی ثناء اللہ پانی پتی کتاب بالائینہ  
 میں استوار و دوئے نزول وید وغیرہ صفات کے بارہ میں لکھتے ہیں کہ معنی  
 ظاہر پر او کے حل نکرین اور تاویل کے درپے نہون بلکہ اوس کے معنی  
 حقیقی کا حوالہ خدا کے علم پر کریں تا غیر حق کو حق نہ سمجھا جائے۔ صفات  
 و افعال الہی کے ادراک حقیقت میں سوائے جہل و حیرت کے انسان کا  
 کچھ حصہ نہیں ہے بلکہ ملائکہ کو بھی نصیب نہیں ہے اور فرما صلی اللہ علیہ وسلم  
 نے کتاب حصول المامول میں لکھا ہے کہ ترجمہ دوسرا قسم قبول ہے  
 جیسا کہ عقاید و اصول و دیانات اور صفات باری تعالیٰ کے ہیں اور اختلاف  
 کیلئے لوگوں نے اس باب میں تین مذاہب پر پہلا مذہب یہ ہے کہ  
 تاویل کو او نہیں دخل نہیں ہے بلکہ جاری کئے جاوین یہ صفات اپنے  
 ظاہر پر یہ قول مشبہہ کا ہر دینے یہ فرقہ باطلہ مشبہہ کا آیات صفات  
 متشابہ مثل استوی و فوق و زول وغیرہ کو اوس کے ایسے ظاہر معنی پر جاری  
 کرتا ہے جو متشابہ صفات مخلوق ہیں، دوسرا مذہب یہ ہے کہ ان  
 صفات کے لئے تاویل ہے مگر باز رہیں گے ہم ایسی تاویل سے جس تاویل  
 میں اعتقاد تعطیل اور تشبیہ کا نہ ہو یعنی ایسی تاویل نکریں جس سے اوس  
 صفت ہی کی نفی ہو جاوے یا وہ تاویل صفات مخلوق کی معنی کے ساتھ  
 نیچا دے، ابن برہان نے کہا کہ یہ مذہب سلف کا ہے میں کہتا ہوں  
 یہ وہی طریقہ واضحہ ہے یہ ایسی راہ راست ہے کہ جس میں سلامتی ہے

تاویل کے گڑبوں میں گرجانے سے کیونکہ اسکی تاویل سوائے اللہ کے نہیں  
 جانتا ہے کوئی اور بس میں سلف صالح اسکی اقتدا کے لئے جو انکی اقتدا کا  
 ارادہ رکھتا ہے اور بس میں وہ اس کی پیشوائی کو جو دوست رکھتا ہے  
 اسکی پیروی کو یہ بات اس تقدیر میں ہے کہ دلیل تاویل سے منع پر وارد  
 ہو پس کیونکہ منع نہ ہو حالانکہ دلیل منع پر اس کے قائم ہے قرآن و حدیث  
 میں تیسرا مذہب وہ صفات یعنی مشابہات اول میں ابن برہان  
 نے کہا کہ پہلا مذہب یعنی ان صفات مشابہات کو اس کے ظاہر پر جاری کرنا  
 ان تینوں مذہبوں سے باطل ہے اور دوسرے دونوں مذہب منقول ہیں  
 صحابہ رضی اللہ عنہم سے اول نقل کیا اس تیسرے مذہب کو علی و ابن مسعود  
 و عباس اور ام سلمہ رضی اللہ عنہم نے اسکی اصل عبارت عربی کتاب حصول الیما  
 میں دیکھ لو اور کہا ہے علامہ یعقوب بنیانی نے خیر الجاری شرح بخاری  
 میں واما الملاحضة فذہم ما یضد ظاهر المتشابهات بلا تاویل انتہی یعنی  
 لیکن ملاحظہ کا مذہب وہی ہے جو فائدہ دیتا ہے ظاہری معنی مشابہات  
 کی بغیر تاویل کے اور حافظ ابن کثیر نے اپنی تفسیر میں زیر آیہ ثم السنو علی العر  
 کے لکھا ہے کہ فللناس فی هذه المقام مقالات کثیرة جدا البس هذا موضع بسیطا  
 و انما سنالك فی هذا المقام مذہب السلف الصالح مالك والا و زاعمی و الثوري  
 و الکلبی بن سعید و الشافعی و احمد بن حنبل و اسحاق بن راہویہ و غیر ہم ائمۃ  
 المسلمین قد یسا و حدیثا و هو امرہا حکما جاعون من غیر تکلیف و لا تشبیہ و لا  
 تعطیل و الظاهر المتبادر الی اذہا المشبهین منفی عن اللہ فان اللہ لا یشبہ شیئ

من خلقہ، ولیس کشلہ شیء و هو السبع البصیر الخ ترجمہ سابق گذر چکا جس سے ظاہر ہوا کہ آیات استوی علی العرش وغیرہ کے تشابہ فی المعنی ہیں لہذا یہ آیات و صفات اپنے ظاہری معنی پر محمول نہیں ہو سکتے۔

**قال**۔ شیخ حاج محدث فاخر زائر الہ آبادی ثم المکی نے رسالہ بنیامین فرمایا کہ نصوص شرعیہ کتاب و سنت کے محمول ہیں اپنے ظاہر پر جہاں سے سمجھ میں آوے اور سکا بولنا جائز اور سپر اعتقاد لاوے اور جو موجد جمہیت وغیرہ سپر بھی موافق ظاہر کے اعتقاد لاوے اور اوس کے لازم متبادر سے بجز اور مراد خدا و رسول پر چوڑے اور بولنے سے اون صفات کے جو شریعت میں وارد ہوئے ہیں جو ہم لازم آئے کسی چیز کے متعاشی نہوا اور ہر لفظ کو جو ان تون بے کیف بولے۔

اقول۔ جاننا چاہئے کہ اہل حق کے نزدیک ذات حق سبحانہ تعالیٰ و تقدس کی کسی اپنے مخلوق سے مشابہ نہیں ہے اور نہ اوسکی صفت مخلوقی صفت کے مشابہ ہے بلکہ وہ منزہ ہے جسم و عوارض جمہی سے مطلقاً جیسے کہ نصوص صریحہ سے ثابت ہے امام حجتہ الاسلام نے انجام میں فرمایا ہے جو کچھ تمہارے دین گذرے اور تمہارے ذہن میں منظور کرے اور تمہارے عقل میں متصور ہو تو اللہ تعالیٰ اون سب کا خالق ہے اور خالق اوس سے منزہ اور اوس کی مشابہت سے پاک ہے انتہی و نعم ما قالہ اعز برتر از خیال و قیاس گمان و ہم وز ہر چہ گفتہ اند و شنیدہ ایم و خواندہ ایم۔ اور امام عسقلانی نے شرح بخاری حدیث بنظر والی رحمہم کے تحت میں قاضی عیاض سے نقل کیا ہے کہ فلنجا

الحکام عاقلہ و افضی بہ الاموال العظیم ہے جس نے جاری کیا کلام کو ظاہر  
 پر اس حدیث کو تو یہ نہ جانتی ہے اسکو طرف ثابت کرنے جسم کے انتہی پس کو  
 تو رسی ہی بھی معرفت حق سبحانہ تعالیٰ کی حاصل ہو وہ بھی اون الفاظ تشابہ سے  
 جنکے معنی موہم جسمیت کے ہیں موافق اون کے ظاہر معنی کے اعتقاد نہ کر گیا  
 مثلاً استوار کی معنی جو موہم جسمیت ہے وہ یہی ہے کہ حق تعالیٰ کا عرش پر بیٹھنا  
 یا ٹھہرنا یا قیام کرنا جو مستلزم قیامگاہی ہے اگر تم یہ کہو کہ ٹھہرا تو ضرور ہے  
 بمعنی ظاہر جسے کہ ایک چیز دوسری چیز پر ٹھہرتی ہے مگر اسکا لازمہ تبادر جو  
 ٹھہرنے کے لئے جگہ کی حاجت ہے اس سے سبک اور اسکی مراد کو خدا  
 رسول پر جو پڑے مگر انہوں نے کہ حق سبحانہ تعالیٰ و تقدس کا ٹھہرنا تو بمعنی ظاہر  
 مثل جسم کے ٹھہرنے پر تو ایمان لاوین مگر اس کے ٹھہرنے کے لئے مکان  
 کی حاجت نہ سمجھیں پس اس کے بہ معنی ہوئے کہ ٹھہرنے کے لئے مکان  
 کی حاجت نہ ہیں ہے تو معلوم ہوا کہ ٹھہرنیکے لفظ کے جو معنی ظاہر کہ تبادر حتی وہ  
 اصل ٹھہرنا ہی نہیں ہے تو پھر معنی ظاہر کے لینے کا مغہوم بھی غلط ٹھہرا کیونکہ  
 معنی ظاہر کے اپنے لازمہ تبادر کے ساتھ بائی جاتی ہے یعنی جسم کے ٹھہرنیکے  
 لئے جائے کا ہونا لازمی ہے در حالیکہ ان الفاظ تشابہ سے اس ذات تقدس  
 کے نسبت ظاہری معنی جو موہم جسمیت کے ہون لینے پر جبارت کریں تو پھر  
 اسکی مراد کو خدا و رسول پر جو پڑنے کی ضرورت ہی کیا باقی رہی۔ بجائے  
 اس کے کہ اسکی مراد کو موہم جسمیت کے لین اگر سرے سے ہی اسکی مراد  
 کو بلا کسی طرح کی دلیل و تصرف کے تفویض علم الہی کرتے تو کیا عقیدہ بگڑتا

اور ایمان چلا جائے گا

میں خیال کرتا ہوں کہ جسمیت کی ظاہری معنی لینے کے بعد اس کے لازم متبادر سے بچنے کی جو قید لگائی گئی ہے وہ اچھے دل سے صرف دوسرے کے دل کا سمجھنا اور عقلی نقلی اعتراضات سے اپنے آپ کو بچانا ہے کیونکہ ذات حق جل و علی کے نسبت اس سے قبل فصل پنجم کی چوتھی حدیث کے ضمن میں تعین جہت کو اور فصل ۶ قول ۱ کے ضمن میں جسم کے لازم متبادر کو جو جہت و تحیز ہے ثابت کر چکے ہیں و فضل یازدہم میں اشارہ کرنا طرف خدا کے حجاب پر سمجھا ہے تو پہر اب جسم کے لازم متبادر سے بچنے کا موقع ہی کہاں باقی رہا کیونکہ تعین جہت کا لازمہ متبادر اشارہ حسی ہے اور اشارہ حسی خاصہ حسی ہے اور جسم کا لازمہ متبادر تحیز و مکان ہے اور یہ سب لوازم حتم سبحانہ تعالیٰ و تقدس کے شان میں ثابت ہو گئے تو پہر اب اس کی مراد کو خدا اور رسول پر چھوڑنا چاہئے معنی دارد ہا اور باوجود ثبوت تعین جہت و تحیز مکان و اشارہ حسی وغیرہ لوازم جسمی کے پہر اس کے ساتھ یہ بھی اشارہ ہونا چاہئے کہ ہر لفظ کو جو ن کا تو ن بے کیفیت بولے جبکہ تمام کیفیت جسمی ثابت ہی کر ڈالے کہ تو پہر بے کیفیت کا مفہوم کیا خاک باقی رہا شاید اس بے کیفیت کی معنی ظاہری کچھ اور ہی ہوگی۔

امام غزالی رحمۃ اللہ علیہ الحجام العوام میں فرماتے ہیں کہ قطعاً و یقیناً تحقیق کر لینا چاہئے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کی مراد ان حدیثوں میں جسم نہیں ہے کیونکہ وہ عضو ہے جو گوشت اور ہڈی اور خون سے مرکب ہے

کیونکہ یہ اللہ تعالیٰ پر محال ہے اور وہ جسم مقدس ہے اگر اس کے ذہن میں  
 یہ خطرہ پیدا ہو کہ اللہ جسم ہے تو وہ بت کی عبادت کرتا ہے کیونکہ جو جسم ہے  
 وہ مخلوق ہے اور عبادت مخلوق کی کفر ہے اور بت کی عبادت اس وجہ سے  
 کفر ہے کہ وہ مخلوق ہے پس جو جسم کی عبادت کرے باجماع امت خلف و سلف  
 کے وہ کافر ہے خواہ وہ جسم کشیف ہو جیسے کہ سخت و درشت پہاڑ ہیں یا لطیف  
 جیسے کہ ہوا اور پانی ہے خواہ وہ تاریک ہو جیسے زمین ہے یا وہ روشن ہو جیسے  
 کہ آفتاب و قمر و ستارے ہیں یا جسم شفاف ہو جیسے رنگ نہوں جیسے  
 ہوا ہے یا بڑی ہو جیسے عرش و کرسی ہے یا چوٹی ہو جیسے ذرہ و ہیاں و شور و غر  
 یا جامد ہو جیسے پتھر یا حیوان ہو جیسے انسان ہے کیونکہ جسم بت ہو اگرچہ وہ اجسام  
 حسین و بڑے ہوں اور صاف و درشت و باقی ہوں کیونکہ یہ چیزیں بت کے  
 ہونے سے اسے نہیں نکالتے ہیں اور جس نے جمیت کی نفی اس سے  
 اور اس کے ہاتھ اور انگلیوں سے کی تو اس نے عضو ہونے کی نفی کی اور حق  
 سبحانہ تعالیٰ ان چیزوں سے پاک ہے جو حدوث کو لازم کرتے ہیں اب اس کے  
 بعد اس کو حقیقت کہنی چاہئے کہ اس سے ایسی معنی مراد ہیں جو جسم نہیں ہیں  
 اور نہ جسم میں عارض ہیں اور وہ معنی اس کے جلال و کبریا کی صفات  
 سے مناسب ہیں اگر یہ اس معنی کو نہیں سمجھتا ہے اور اس کے کہنے کی حقیقت  
 کو نہیں پہنچتا ہے تو اس پر ہرگز اسباب میں تکلیف نہیں ہے کیونکہ اس کی  
 تاویل کو جاننا اور اس کی معنی کو پہچاننا اس پر واجب نہیں ہے بلکہ اس پر بھی  
 واجب ہے کہ اس میں غور و فکر کرے۔

قال۔ اور یہ بات بعض مسئلوں میں ہر ایک فرقے نے اختیار کی ہے جس طرح  
اشاعرہ وغیرہ نے مسئلہ رویت خدا وغیرہ امور متعلقہ آخرت میں راہ تاویل کی  
بند کی ہے اور وہ بے کیف جو کچھ وارد ہوا ہے اسکو قبول کر لیا ہے اور  
معتزلہ نفی حیات کی نہیں کرتے اور اس صورت میں موافق ان کے قاعدہ کے  
جمہیت لازم آتی ہے پس ضرور ہو کہ ساتھ سلب کیفیت کے قابل ہو کر ایمان  
لاوین اسی طرح اہل حدیث جو پیشوا کے اہل سنت ہیں ہر مقدمہ میں یہی اعتقاد  
رکھتے ہیں اور جو وارد ہوا ہے اس پر ایمان لاتے ہیں اور جو نظر عوام میں  
اوس سے لازم آتا ہے اس پر نظر نہیں کرتے پس لازم ہے ٹکڑ پڑوی کرنا  
اون کی کہ یہ اہل رسول اللہ صلی اللہ علیہ والہ وسلم ہیں

اقول امام سیوطی علیہ الرحمۃ جو خود محدث بھی ہیں اتقان میں فرماتے ہیں کہ  
جمہور اہل سنت کہ سلف و اہل حدیث اس پر متفق ہیں کہ صفات الہی پر ایمان  
لاوین اور معنی مرادی کو حوالہ بخدا کرین فقط پس بموجب اس عقیدہ صحیحہ کے  
ایمان اجمالی اس طرح ممکن ہے کہ صرف تصدیق کرین استوار و فوق کی مطلقاً  
نہ بمعنی ظاہر حقیق جمہیت لازم آتی ہے یا قید مکانی حقیقت کی ثابت ہوتی ہے  
اسی طرح اشاعرہ نے بلکہ جملہ اہل سنت نے جہن اہل حدیث بھی ہیں روایت  
و دیگر صفات الہی پر بھی ایمان لایا ہے مگر اوسکی معنی مرادی کو حوالہ بخدا کیا ہے  
جس طرح سیوطی علیہ الرحمۃ نے بیان کیا ہے۔

یہ خوب یاد رہے کہ یہاں الہ آبادی شیخ صاحب نے مسئلہ رویت کے نشانہ  
بلا تاویل قابل ہو نہ کیا جو ذکر فرمایا ہے اوس سے ثبوت حقیقت لازم نہیں آتا۔

اشاعرہ ہی کی تخصیص کیا ہے بلکہ جملہ اہل سنت و جماعت بھی باوجود ثبوت روایت کے اس ذات مطلق سے جہت کی نفی کرتے ہیں چنانچہ قاضی ثنار اللہ پانی پتی مالا بد منہ میں فرماتے ہیں کہ مسلمانان حق تعالیٰ را در بہشت بے پردہ بہشتند بے جہت و بے کیفیت و بے مثال اور امام حجتہ الاسلام غزالی رحمۃ اللہ علیہ کتاب العفایہ میں اسکی یوں مختصر تقریر عقلی فرماتے ہیں کہ جب یہہ درست ہے کہ اللہ تعالیٰ کسی طرف میں تو نہیں ہے مگر اسکا علم ہے تو یہہ بھی درست ہو سکتا ہے کہ وہ کسی طرف میں نہ ہو اور اس کی روایت ہو اور پھر جب یہہ درست ہے کہ اللہ تعالیٰ خلق کو دیکھتا ہے اور اس کے مقابل نہیں تو یہہ بھی درست ہوگا کہ خلق اسکو دیکھے اور مقابل نہ ہو۔ اور جس طرح صورت و کیفیت کے سوا اسکا جاننا ممکن ہے اسی طرح صورت و کیفیت کے سوا اسکا دیکھنا بھی ممکن ہے کیونکہ دیکھنا ہی علم و کشف ہے صرف اتنا فرق ہے کہ دیکھنا علم کے نسبت زیادہ کامل و واضح ہے۔

ہاں البتہ وہ لوگ جو صفات متشابہ کی ایسی معنی ظاہری مراد لیتے ہیں جس میں جہت لازم آتی ہے روایت الہی کی بھی انہیں معنوں میں سمجھ کر تصدیق کی ہے جیسے امام فخر الدین رازی فرماتے ہیں کہ وَ اَقَامَ الْكَوَامِيَّةَ وَالْجُسْتَمَةَ فَهُمْ اِنَّمَا يَسْلِمُونَ جَوَازَ مَرْوِيَةِ اللَّهِ تَعَالَى لِاِعْتِقَادِهِمْ اَنَّهُ جِسْمٌ وَ فَاَلَمْ يَكُنْ لَيْسَ كَرَامِيَّةٍ جَبِيَّةٍ رُوِيَتْ اَلَيْسَ كَوَاسٍ سَبَبٌ جَائِزٌ تَسْلِيمُ كَيْفٍ كَوَاسٍ اَعْتِقَادُ كَيْفٍ كَيْفٍ كَوَاسٍ اَوْرِكَانِيَّةٍ تَعَالَى اللَّهُ عَمَّا يُشْرِكُونَ پس جیسے کرامیہ جہت کے حق سبحانہ تعالیٰ کی روایت کو سبب اس کے تخیل و تعین جہت کے تسلیم کیا ہے اور اویسی طرح معتزلہ حق تعالیٰ کی روایت بہ نسبت اس کے

تجیز و تجز و جہت کے انکار کیا ہے کیونکہ اوسکے گمان میں رویت کے لئے  
تجیز و مکان و تعیین جہت کی حاجت ہے اور ذات مطلق کی تجزیر مکان و تعیین  
جہت سے منزوع ہے لہذا رویت الہی بھی محال ہوئی مگر افسوس کہ ان دونوں  
فرق نے قیاس غایب کا شاہد پر کیا ہے یعنی آخرت کی اس رویت الہی کو  
مثلاً دنیا کے رویت جسمانی کے سمجھا ہے لہذا جس نے ذات مطلق کے  
نسبت لوازم جمعی کو جائز سمجھا اوس نے رویت الہی کو بھی تسلیم کیا اور جس نے  
اوس ذات مطلق کے نسبت ان لوازمات جمعی کو محال سمجھا اوس نے  
اوس رویت الہی کا بھی انکار کیا حالانکہ انہوں نے یہ نہیں سمجھا کہ حق سبحانہ  
و تقدس کی رویت آخرت کے لئے جسم و تجیز و مکان و جہت وغیرہ لوازم کی  
ضرورت نہیں ہے جیسا کہ اس دنیا کی بصیرت کے لئے ان لوازم جمعی  
کی حاجت نہیں ہے پس جبکہ بیان کی بصیرت وہاں حکم بصارت کا لیلیٰ تو  
اوس ذات مطلق کی رویت بھی بلا تجیز و مکان و جہت وغیرہ لوازم جمعی کے  
ہوگی۔ فاعتدوا یا اولی الابصار

**قال۔** فریاد ہاتھ اون لوگوں کے جو اعتقاد لانے کو ساتھ اوس چیز کے  
جو وارد ہوئی ہے قرآن و حدیث میں کفر جانتے ہیں بوجہ جمیت اور مکان کے  
اور خدا سے نہیں ڈرنے کیونکہ جو کوئی ایمان اوس کے ظاہر پر لایا ہے اوس نے  
اپنے طرف سے کچھ ایجاد نہیں کیا اگر اوسکو آخرت میں بکڑین تو سوائے  
آخرت میں بکڑین تو سوائے ظلم کے اور کیا ہوگا اور قول اللہ تعالیٰ کا  
إِنَّ اللَّهَ كَثِيرٌ ظَلَمَ لِلْعِبَادِ اس کے انکار کرتا ہے۔

**اقول**۔ بے شک جو چیز کہ قرآن و حدیث میں وارد ہو چکی ہے اوس پر اعتقاد  
 لانے کو کفر جاننا خود کفر ہے بلکہ اوس پر ایمان لانا عین ایمان ہے البتہ ان  
 صفات متشابہ کی جن کے دلون میں کجی ہے ایسے معنی سے تاویل کرنا جو لازم  
 جسمی ہیں اور اوس سے جو نظر عوام میں لازم آتا ہے اوس پر نظر نہ کر کے لوگوں کو  
 فتنہ میں ڈالنا منہج بکفر ہے پس ایک شخص ان صفات متشابہ سے مثلاً استواء  
 علی العرش کی معنی ظاہر یہ کہ اللہ تعالیٰ بالذات تخت کے اوپر بیٹھا ہو  
 یا ٹھہرا ہے اور کفر اللہ فوق کذا کی یہ مراد متبادر ہے کہ اللہ تعالیٰ اپنی ذات  
 سے عرش پر بحیث فوق ہے گو اس سے ذات مطلق کے نسبت جہت و توجہ و تقیید  
 لازم آوے مگر یہ کہہ کہ میں نے اپنے طرف سے یہ معنی استوار اور فوق  
 کی نہیں کئے ہیں بلکہ لغت عرب میں سب سے صاف و ظاہر معنی یہ ہے کہ  
 باوجود اس کے اگر ان ہمنوں کے وجہ سے آخرت میں مجھے پکڑے تو ظلم ہوگا  
 اسکا جواب خود نواب صدیق حسن خان صاحب کے جواب سے ہی یوں ملتا ہے  
 کہ وہ فرماتے ہیں و متکلمین برایشان رد کردہ اندبا آنکہ این معارف عقلیہ است  
 حاجت بسوے تعلیم نبوی ندارد و ہر کہ در ان نظر کردہ جنایت از جانب تقصیر  
 پس شما خود بنفس غویش بھر علم معقول جنابت کردہ اید و اگر این علم راسخ و شنایہ  
 بسوے این مذہب بخیر فہیدہ زیر کہ مستلزم امرنا جائز بر خدا و بر شایع است  
 یعنی متکلمین نے اس مذہب والوں کو رد کیا ہے بدین طور کہ یہ معارف عقلیہ  
 تعلیم نبوی کی حاجت نہیں رکھتے ہیں اور جس نے ان معارف عقلیہ کے  
 طرف نظر لکی تو تقصیر اوس کے جانب سے ہے پس تم نے خود اپنی جان

اس علم مقول کے چوڑنے سے گناہ کیا ہے اگر تم اس علم کو (یعنی تقدیس و تمیزیہ الہی کے علم کو جو عقلا مسلم ہے) جانتے تو طرف اس مذہب کے (جوہ) شبہہ ہیں (نہیں جانتے کیونکہ یہ مذہب لازم کرنے والا ہے امر ناجائز کو) (یعنی صفات مخلوق و لوازم جسمی کو) خدا پر اور اس کے رسول کے حکم پر یعنی آیات و احادیث صفات تشابہات کی ظاہر معنی کا لینا شارع کے طرف امر ناجائز کی نسبت کرنا ہے فقط

اور دوسرا شخص ان صفات تشابہ سے مثلاً وَهُوَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدٌ وَانَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ مُّجِيطٌ کی معنی ظاہر یہ کہے کہ اللہ تعالیٰ اپنی ذات سے ہر چیز پر حاضر ہے اور ہر چیز پر محیط ہے وَهُوَ مَعَكُمْ أَكُنَّاكُمْ یعنی وہ بالذات ہر ہر مکان میں ہر ایک کے ساتھ ہے گو اس سے ذات مطلق کے نسبت عموم جہت و مکان ثابت ہو مگر یہ کہے کہ میں نے اپنے طرف سے یہ معنی احاطت و عموم مکان و معیت ذاتی کی نہیں کہے ہیں بلکہ لغت عرب کے روسوسب سے ظاہر معنی یہی آئے ہیں باوصف اسکے اگر میں ان معنوں کے وجہ سے آخر میں پکڑا جاؤں تو سوائے ظلم کے اور کیا ہو گا۔

جواب ان ہر دو شخصوں کا اہل حق کے طرف سے جو صراط مستقیم پر ہیں یہ ہے کہ قرآن مجید باحدیث شریف میں تو صرف الفاظ استوار و فوق یا احاطت و معیت کے آئے تھے پس حکم چاہئے تھا کہ جس طرح قرآن میں یہ الفاظ وارد ہو چکے ہیں اوس پر ایمان لاتے اور ان کو اپنے حال پر رکھ چھوڑتے اور اپنے طرف سے اوس میں شاخیں نہ نکالتے اور معنی نہ کرتے اور معنی بھی

ایسے جس سے عوام کو لوازم جمعی کا دھوکا ہو بہلا تم نے استواء کی معنی ٹھہرنیکے  
کر کے عرش کو حقتعالی کا ٹھکانہ کیسے بنایا اور فوق سے جہت کہاں سے نکالا  
اور قرب و معیت سے ہر شے کو او کا مکان کس بنا پر ثابت کیا کیونکہ استواء و  
فوق و معیت کے یہ معنی تو قرآن میں نہیں آئے تھے اور نہ آن حضرت  
صلی اللہ علیہ والہ وسلم نے اون لفظوں کی تفسیر ان معنوں سے فرمائی تھی  
اور نہ کسی صحابی رضی اللہ عنہ نے اسکی تاویل کی تھی بلکہ قرون ثلاثہ تک تو  
اس تاویل کا دروازہ بند رہا تھا تو پھر تم نے کیوں کہولا اور کس واسطے تم نے  
اوس کے ایسے معنی کئے۔ اگر تم یہ کہو کہ اسکی حاجت بعد کو پیدا ہو گئی تھی  
لہذا از روئے لغت کے جو اوس کے معنی ظاہر سمجھے گئے وہی ہم نے کیا  
تو تم سے پوچھا جاوے گا کہ کیا لغت عرب میں استواء کے صرف ایک دو معنی ہیں  
وٹھرنے کے ہی آئے تھے اور لفظ فوق سے کیا جہت مکانی کے سوا  
فوقیت ربی کا دوسرا احتمال نہ تھا اور معیت سے کیا حلول و اتحاد ہی پایا جاتا  
باوجود اس کے پھر کیا وجہ ہے کہ اپنی رائے سے ان صفات تشابہ کی معنی  
لغوی خالق اجسام کے حق میں صرف لوازم جمعی کے لئے گئے۔ جس سے اوس  
ذات مطلق و منزہ و مقدس کے نسبت جہت و تقید و تجز و مکان ثابت ہوا  
اور جس سے اکثر عوام کو جسمیت کا وہم پیدا ہو گیا اور مکانیت کا گمان کر لیا کیا  
تک وہ یہ معلوم نہ تھا کہ اوس کی ذات مطلق مکان و تجز و تقید و جہت سے منزہ ہے؟  
کیا تم نے یہ نہ جانا تھا کہ خالق اجسام کا جمیع لوازم جمعی سے مقدس ہے؟  
کیا ایکس کے سبب شئی کو نہ سنا ہوا؟ اور کیا سورہ اخلاص کو نہ پڑھا ہوا؟ اور کیا

اوس کی تنزیہ و تقدیس پر ایمان نہ لایا ہوتا پہر کیا وجہ تھی کہ جن لغوی معنوں میں  
 اوصاف و لوازم جمعی نہیں پائے جاتے تھے یا بے کم و بے کیفیت تھے انکو  
 چھوڑ کر خالص احجام کے نسبت خلاف شان و جلال کبریائی کے مخصوص  
 ایسے لغوی معنی لئے گئے جو لوازم جمعی تھے جسکے سبب سے خود تباہ تو تھے  
 ہی دوسرے عوام جاہلون کو بھی گمراہ کئے تو بس بحکم اَزَ اللّٰہِ لَیْسَ بِظُلْمٍ لِّلْعَبِیدِ  
 یہہ لوگ آخرت میں اس لئے پکڑے جا دیں گے کہ انہوں نے اپنی راے سے  
 قرآن کے معنی کئے وہ بھی ایسے معنی جو منافی تنزیہ الہی تھے اور نیز بعض  
 آیات قرآنی کی تاویل سے بعض نصوص قرآنیہ کا انکار لازم آیا اور سب سے  
 بڑی تباہی یہہ ہوئی کہ عام لوگ انکے پیروی میں گمراہ ہو گئے جسکی پاداش  
 میں آخرت کی سزا ظلم نہوگی کیونکہ حق سبحانہ تعالیٰ کے نسبت لوازم جمعی کا گمان  
 خود بے محل تھا اور وَضَعَ الشَّیْءَ عَلَی غَدِیْرٍ مَّحْیِلًا خَوْذَ ظَلَمٍ ہے علی الخصوص اسکی  
 شان عظیم میں یہہ ظلم عظیم ہے جسکو شرک بھی کہتے ہیں۔  
**قال**۔ اپنی عقلوں فاسد سے عقاید مقرر کرنا اور اوس کے ماوراء کو کفر جاننا  
 ظاہر قرآن و حدیث میں اسی طرح ہو حقیقت میں خطا پکڑنا ہے قرآن و حدیث  
 کی حقتعالیٰ نے قرآن کو واسطے بیان کے بھیجا اور رسول خدا کے فصیح و سلیس  
 ہیں کس طرح ظاہر میں اسے لفظ بولتے جبکا اعتقاد کرنا کفر ہے یہہ جرات  
 اوس جماعت سے ہوئی جبکا چھوٹا جوان اور جوان بوڑھا ہو گیا اور عادت کہ  
 ایک طبیعت دوسری ہے اوس سے جا ملی بے تحقیق حقیقت حال کے اندر  
 بہرے کے طرح طرف رہ قبول اوس کے دوڑے اور محال اپنے ایمان کا

برباد دیا خبردار اونکی تقلید نہ کرنا اگرچہ لوگوں کی نظروں میں بڑے عالم اور شیخ مشائخ  
 کے ہوں مگر خدا کی خدا عادل ہے جو کوئی موافق ظاہر قول خدا کے ایمان  
 لایا ہے خدا اوس سے ناخوش نہ ہوگا اور عدل اوسکا ظلم نہیں چاہتا۔  
**اقول** یہ ایک طرفہ تقریب ہے آیات استوار وغیرہ بعض صفات متشابہ کی  
 ظاہری کے لینے کے نسبت جو یہ معنی ظاہری رو کر نیوالی ہے بعض دوسرے  
 آیات متشابہات کے معنی ظاہری کے مثلاً آیات استوار و فوق کے معنی  
 ظاہری سے حق سبحانہ تعالیٰ کے ذات مطلق کا حضر بہت فوق عرش پر ہو گیا  
 تو اسوا عرش کا اوس ذات مطلق سے خالی رہا۔ حالانکہ آیات معیت واحاطت  
 کا مفہوم ظاہری مخالف ہے آیات استوار و فوق کے کیونکر ان آیات کے  
 متبادر معنوں سے عموم معیت ذاتی مستحق ہوتی ہے تو پہلا مفہوم ظاہری حضرت  
 کا فوق عرش کے باطل ٹھہرا تو اوس کے یہ معنی ہوئے کہ ایک آیت متشابہ  
 سے دوسری آیت متشابہ کی تردید کی گئی پس یہی عادت ہے اون لوگوں کی  
 جنکے دلوں میں کجی ہے فلہذا اَفَاَلَمْ نَرْسُولُ اللّٰهُ صَلَّی اللّٰہُ عَلَیْہِ وَاٰلِہٖ وَسَلَّم  
 الْمُرَاغِبِی الْقُرْآنِ کَرِہُ (سرواۃ ابو داؤد و احمد) یعنی جبکہ نیکو قرآن  
 کے کفر ہے کیونکہ بعض آیات سے بعض آیات کی تردید و تکذیب کا لازم آنا ہی اور انکا  
 و تکذیب مخصوص قرانہ کی کفر ہے۔

در حالیکہ ایک فریق آیات استوار و فوق کے معنی ظاہری کے لینے پر زور  
 دیتا ہے اور تاویل کرنے سے روکتا ہے تو دوسرے آیات عموم معیت واحاطت  
 ذاتی کے نسبت بھی یہی کہا جاسکتا ہے تو وہ تمام عبارت متن کی جھلکا بھی ہم

اور نقل کر آئے ہیں اور ہمیں کے مخالفت و عداوت ہمارے طرف سے دلیل ستر  
 بنکر نہایت عمدگی کے ساتھ چسپان ہوا ہوئے گی اگر کوئی ایک لمحہ کے لئے  
 تعصب و نفسانیت سے کیسہ ہو کر دیکھے تو بیان لیتا کہ بے شک کوئی شخص  
 مذاہم اول سے ظاہر قول الہی پر ایمان لانے سے وہ بکرا بن گیا بلکہ وہ اس  
 وجہ سے بکڑا جاویگا کہ اوس نے ان اقوال الہی کے ایسے معنی بغیر کئے  
 جس سے دوسرے اقوال الہی کا ابطال لازم آیا جتنی وجہ سے یہ شخص  
 مؤمن و محسن و نیکو و عقیق ہو گا مصداق ہوا لہذا یہ مورد مناسب ٹھہرا  
 اللہم و لا تجعلنا منہم۔

**قول**۔ بخلاف ان الفاظ کے جو سلف صاحبین نے ظاہر پر جاری کیا ہیں  
 و تشبیہ و بلا تاویل و تعطیل و بلا تکلیف لفظ بدو بین و کف اور اصیغ اور نما  
 اور قدم اور ریل اور وجہ اور نفس اور عین اور نزول اور اتیان اور مجی اور  
 کلام اور قول اور ساق اور عقو او جنب اور فوق اور استواء ہے کہ قرآن  
 و حدیث میں اطلاق او کما حق میں خدا تعالیٰ کے آیا ہے اور یہ الفاظ معنی  
 محکم ہیں اور بولنا او کما عولی اور فارسی اور اردو وغیرہ لغات میں حسب ترتیب  
 لغت نزدیک خفصیہ و شافعیہ و مالکیہ و حنبلیہ کے بالاتفاق درست اور یہ  
 انکی مشابہ اور تاویل کرنا انکا نادست جس طرح کتب حقایق تراجم قرآن پاک  
 سے ظاہر ہے۔

**اقول**۔ البتہ سلف صاحبین نے صفات الہی کے باب میں ان الفاظ  
 مشابہ کو اپنی حالت پر رکھا لینے اگر کہا تو وہی لفظ بولاجو قرآن میں آیا تھا اور

اوس کی معنی مرادی کو علم الہی پر تفویض کیا اسے حرف سے کچھ نہ کیا بلکہ اوس  
پوچھنے والے پر زبرد تو بیخ کی۔

ہم بار بار دریافت کرتے ہیں کہ کوئی تو یہ کو یہ بتلا دے کہ سلف صالح سے کس  
استوی علی العرش کی ظاہری معنی تخت پر ٹھہرنے یا بیٹھنے کے لئے تھے آخر  
عربی زبان میں ان ظاہری معنوں میں اور بھی الفاظ مثلاً جلوس و قیام و استقرار  
وغیرہ کے موجود تھے تو یہ کیا وجہ ہے کہ انہوں نے اس کی تفسیر دوسرے  
لفظوں سے نہیں کی جو استوار کے ظاہری معنی ٹھہرنے یا بیٹھنے وغیرہ پر دلالت  
کرتے یا فوق سے جہت ثابت ہووے اور نہ یہ کوئی ثابت کر سکتا ہے  
کہ سلف صالحین نے استواء و فوق وغیرہ صفات متشابہ کے معنی دوسرے  
کسی زبان میں کئے ہوں بلکہ چاروں اماموں نے بھی تو اس کی معنی کو یہ  
زبان میں یا زبان عربی میں بھی دوسرے الفاظ میں جو قایم مقام بیٹھنے یا ٹھہرنے  
وغیرہ کے ہوں نہیں کئے بلکہ کہا تو اس قدر کہ استواء و فوق حق ہے اور وہ  
بے کیفیت ہے اس کی معنی سے سوال کرنا بدعت ہے تو یہ اسباب کے  
صراحت کی کوئی ضرورت نہیں کہ اس کی معنی میں اس قدر شائیں نکال کر تصرف کرنا  
اور اوس کے مفہوم کو حق سبحانہ تعالیٰ تقدس کے شان میں لوازم جمعی کے  
ساتھ متشابہ کر دینا کیونکر بدعت و ضلالت نہیں ہو سکتا۔

فصل اول کے ضمن میں تو یہ کہا گیا تھا کہ یہ آیات لفظاً محکم ہیں اور اب یہاں  
یہ دعویٰ ہے کہ یہ آیات معناً محکم ہیں یعنی تو وہاں لفظاً محکم کی مراد تو یہی  
سمجھی تھی کہ لفظ استوار کا لغتاً منصوص ہے والا باعتبار احتمال معانی مختلفہ کے

لفظ استواء کا محکم فی المعنی تو ہو نہیں سکتا باوصف اس کے اب اوسی تشابہ لفظ کو جو معناً محکم کیا گیا ہے اوس کے معنی بلکہ نہیں معلوم کہ قرآن سے لفظ استواء یا فوق کے کوئے معنی مخصوص ہیں جبکہ معناً محکم کے معنی بلاتاویل کے بارے میں سمجھ میں نہیں آسکتے تو پھر اوسکو محکم فی المعنی کیونکر سمجھا جاوے گا۔ پس کیا خوب اس بارہ میں فرمایا ہے امام نووی نے کہ نَحْفِذُ مَا كَانَ ظَاهِرًا عَنِ الْعَدْلِ وَالْإِسْلَامِ وَأَنَّ لَهُمَا مَعْنَى الْإِسْلَامِ بِاللَّهِ تَعَالَى لِيَعْنِيَ اِعْتِقَادَ رَبِّكَ بِمَا يَكُونُ ظَاهِرًا بِمَعْنَى مُرَادٍ مِنْهُمْ هُوَ اِدْرَا سَكُنْ لِيْ اَيْسَ مَعْنَى هُنَّ جَرَالِيْقُ هُنَّ اَللّٰهُ تَعَالٰی كَلِيْلٌ خَيْرٌ بَيَانٍ اَوْ اَنْ نَّمَامُ تَشَابُهَ صِفَاتٍ كَوْحٍ سَجَانَهُ تَعَالٰی وَتَقْدَسُ كِيْ شَانِ بَزْرِكُ يَزْ مُتَفَرِّقِ اَوْقَاتٍ بِمُخْتَلَفِ قَرِيْبُوْنَ كَسَا تَهْتِ سَامِعِيْنَ كَسَا اِعْتِمَادٍ بِرَبِّكَ لَكُوْ تَحْتِ اَوْ اَنْ نَّمَامُ كَوْ مُسَلِّ اِيْكَ جَلْجَلَةً قَرِيْبِيْ جَمْعٍ كَرَكِ اَوْ اَنْ مَطْلُوْ كُوْ اِيْكَ مَجْمُوعٍ صُوْرَتٍ مِّنْ مَّقْبِدٍ كَرَكِ بَتَلَايٍ كُنِيْ هُوَ اَوْ اَرَا كِ جَلْجَلَةً عَقَائِدِ كَسَا مَعْنَى مَعْنَى اَوْ اَوْ صِفَاتٍ كَرَكِ وَغَضَبٍ وَغَضَبٍ وَغَيْرُ كُوْ كِيْ نَابِتٍ كَرَكِ اَوْ اَنْ مَجْمُوعٍ صُوْرَتٍ كُوْ كِيْ اَوْ اَنْ سِيْرَتٍ كِيْ بِنَا يَا كِيْ اَيْسَ - كَعْنُ ذُرْبًا بِاللَّهِ مِنْ هَذِهِ الْعَقِيْدَةِ اَلْفَا سِيْلَةٍ وَظَنُّ الْكَلَامِ سِيْلَةٍ -

امام غزالی الجام العوام میں فرماتے ہیں کہ توفیق الہی سے نہایت دور ہے وہ شخص جس نے خاص انہیں احادیث کو دجینن ایسے الفاظ تشابہ میں جمع کر کے کیونکہ یہ متفرق کلمات رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم سے مختلف اوقات میں ایک دوسرے سے بہت زمانہ کے فصل و بعد سے صادر ہوئے تھے اور یہ مختلف قریبون پر سامعین کے فہم کے اعتماد پر سرزد ہوئے تھے

کہ وہ صحیح معنوں کو سمجھ لیں گے۔ انتہی۔

سابقہ اس بات کو ہم ثابت کر چکے ہیں کہ ان الفاظ کی تفسیر دوسرے زبان میں ایسے ہی لفظ سے جائز ہے جو تاہم مقام اوس عربی لفظ کے ہو۔ مثلاً اگر تمہارا اس اصول کے موافق لَفْلَانِ اَصْبَحَ عِنْدَ فُلَانٍ کے الفاظ ظاہر کا ترجمہ کیا جا دیگا تو یہی ہوگا کہ فلان کے واسطے اُٹھی فلان کے نزدیک ہے حالانکہ عرب میں بطور استعارہ کے اصبح کے معنی نعمت کے آئے ہیں لیکن اردو میں اٹھی کے لفظ سے نعمت کا استعارہ جاری نہیں ہے تو پھر تمہارا ظاہر ہی ترجمہ اردو میں جو کیا گیا تھا بالکل غلط ہو گیا تو پھر وہ دعویٰ بھی صحیح نہ ہو یعنی ظاہر لغت کے دوسری زبان میں ترجمہ کرنے کو درست کہا تھا البتہ ان الفاظ عربی کا دوسرے زبان میں ایسے ہی الفاظ کے ساتھ ترجمہ کرنا درست ہو جو اشعار معنی و مفہوم میں قائم مقام عربی کا ہو پس جنہوں نے اس کے خلاف کیا بائیکد یگر ترجموں میں اختلاف کثیر ڈال دیا جس سے اصل مفہوم ایک دوسرے صورت میں مبدل ہو گیا خدا اس آفت سے بچی ہو بجا ہے اَللّٰهُمَّ اَعِزَّنَا

**قال۔** ترمذی میں لکھا ہے جہیمہ نے انکار کیا ان روایات کا اور کہا کہ جہیمہ حالانکہ خدا نے کئے جبکہ قرآن میں ذکر ید اور سمع اور بصر کا کیا ہے اس تاویل کی جہیمہ نے ان آیات کی تفسیر کیا خلاف تفسیر اہل علم کے اور کہا ہے کہ یونان پیدا کیا خدا نے آدم اپنے ہاتھ سے بلکہ یہ معنی قوت کے ہے اسحق بن ابراہیم نے کہا تشبیہ جب ہے کہ یونان کے ہاتھ مانند ہاتھ کے اور سننا مانند سننے کے ہوا جبکہ کہا ہاتھ اور سننا اور دیکھنا اور نہ کہا کیف اور نہ کہا

سننا مانند سُننے کے تو یہ تشبیہ نہ تھی۔

**اقول**۔ جن لوگوں نے انکار کیا ہے اور صفات متشابہ کا جو قرآن میں آچکے ہیں مثلاً بصر و سمیع و بصر وغیرہ کا تو بے شک بُرا کیا۔ یا جنہوں نے سمیع و بصر سے علم مراد لیا تو گو یا تفسیر کیا خلافت تفسیر اہل علم کے کیونکہ سمیع و بصر اور سکون ثابت ہے مگر سماعت کے ساتھ کان اور بصارت کے ساتھ نگاہ کا ثبوت کفر ہے کیونکہ یہ جسم ہے اب رہا یہ امر کہ یہ کالفظ تو منصوص ہے مگر یہ دیکھنا چاہئے کہ زبان عرب میں اس کا استعمال کئے معنوں پر ہوا ہے اور ان دونوں سے کونسی معنی لازم جسمی سے مندرجہ ہیں۔ اگرچہ افتادہ اس عضو کا نام ہے جو گوشت اور ہڈی اور پینجہ اور اونگلیوں وغیرہ سے مرکب ہے مگر اس معنی سے یہ کالطلاق حق سبحانہ تعالیٰ کے نسبت محال ہے کیونکہ یہ جسم ہے مگر لغت عرب میں یہ کالاستعمال دوسرے معنی پر بھی آیا ہے جن جسمیت نہیں ہے جیسے کہ کہتے ہیں کہ فلان شہر فلان پادشاہ کے ہاتھ میں تھا اگرچہ اس کا ہاتھ لیا ہوا ہو تو معلوم ہوا کہ یہاں وہ ہاتھ مراد نہیں ہے جو عضو کا پس حق سبحانہ تعالیٰ کے نسبت یہ کالطلاق اس دوسرے معنی سے صحیح ہو سکتا ہے جس میں جسمیت کا زعم پیدا نہیں ہے اگرچہ اس معنی کا بھی کچھنا ہی بہتر نہا کیونکہ سلف صاحبین نے کاللفظ یہ کو اسی حالت پر رکھ کر چھوڑا تھا مگر جبکہ کسی بدعتی و مجسمی نے حق سبحانہ تعالیٰ و تقدس کے نسبت لفظ یہ کی وہ ظاہری معنی لے جو لغت عرب میں ایک عضو کے لئے موضوع ہے نہ اس کو اس عقیدت بد سے باز رکھنے اور حق سبحانہ تعالیٰ و تقدس کی تنزیہ ثابت

رکھنے کے لئے مجبوراً اوس دوسرے معنی لغوی کا محل کرنا جائز ہے جس میں صحت  
 نہیں ہے پس یہ ایک عذر قابل قبول ہے لہذا چاہئے کہ جہاں تک ممکن ہو  
 حسب طریقہ سلف ان صفات متشابہ کو بلاتا و ایل حالت اصلی پر رکھہ چھوڑ  
 جبکہ کسی مجبوری سے معنی کرے تو وہی جو لایق تقدیس الہی ہو۔ قَالَ الْبَیْهَقِيُّ  
 وَقَدْ رَوَيْنَا ذِكْرَ الْبَيْدِ فِي أَخْبَارِ الْخَوَارِجِ لَا أَنْ سَيَافِقُوا يَدُلُّ عَلَى أَنَّ الْمَلِكَ  
 بَيْنَ الْمَلِكِ وَالْقُدْرَةِ وَالرَّحْمَةِ أَوْ النِّعْمَةِ أَوْ جَرَى ذِكْرُهَا صِلَةً  
 فِي الْكَلَامِ الخ کہا بیہقی نے تحقیق روایت کئے ہم ذکر یہ کا دوسرے اخبار میں  
 مگر یہ کہ سیاق او بخلاف لالت کرتا ہے اس بات پر کہ مراد اوس سے ملک اور  
 قدرت اور رحمت یا نعمت ہے یا جاری ہوا ہے ذکر اس کا چمید کی کلام میں الخ  
 آیات متشابہ کا ہونا تولف سے ثابت ہے اور آیات استوار وغیرہ کا متشابہ ہونا  
 او نکی معنی سے ظاہر ہے کیونکہ از روئے لغت کے کئے معنوں کا اوس میں احتمال  
 لہذا اصل مراد مجہول ہے اور نیز جسکی معنی مشترک ہوں در میان خالق و مخلوق  
 کے تو یہ لفظ بھی لمجاظ متشابہ معنی کے متشابہ ہے جیسے کہ استوار و فوق و حیت  
 و احاطت وغیرہ ہیں پس اس صورت میں ادات تشبیہ یعنی مثل و مانند کو  
 کو نہ بیان کیا جاوے مگر بوجہ اشتراک معنی کے اصل لفظ میں جو تشبیہ ہے  
 وہ کیونکر رفع ہو سکتی ہے اگر یہ متشابہ تامہ ہو مثل کے ساتھ مثلاً کوئی یہ کہے  
 کہ یہ فوق حق سبحانہ تعالیٰ کا مثل فوقیت جسمی کے ہے تو یہ ہر شرک ہو جاوے گا  
 کیونکہ اس صورت میں ذات حق سبحانہ تعالیٰ کے ساتھ جسم کی مماثلت لازم آتی ہے  
 سبحانک عذابنا عظیم۔

**قال**۔ فضل دہم بیان میں اس کے کہ مشبہہ اور مجسمہ کہنا اہل سنت کو جہرہ و معتزلہ  
 وغیرہ کا بسبب اجراء صفات کے اوس کے ظاہر پر بیجا ہے۔  
**اقول**۔ جہرہ و معتزلہ کا اہل سنت و جماعت کو مشبہہ و مجسمہ کہنا بیشک بیجا ہے  
 کیونکہ سنت جماعت تو ان الفاظ متشابہ کے نسبت اکثر اوقات بموجب طریقہ  
 سلف کے تفویض کرتے ہیں اوسکی مراد کو خدا اور رسول پر اور بعض وقت  
 بمقابلہ اوس تاویل مشبہہ و مجسمہ کے جو حق سبحانہ تعالیٰ کے نسبت ان صفات  
 متشابہ کی تفسیر ایسے ظاہری معنوں میں کرتے ہیں جو لوازمات جسمی کے مشابہ  
 ہیں پس اوسکی تردید کرتے ہیں ایسے معنوں لغوی کے ساتھ جو کلام عرب میں  
 جاری اور معلوم ہیں اور جمیع لوازم جسمی پائے نہیں جاتے اور نہ منافی  
 تنزیہ الہی ہوتے ہیں پس اس صورت میں جنہوں نے خلاف شان حق منافی  
 تنزیہ ذات مطلق کے ایسے معنی لیتے ہیں جو مشابہ اجسام اور اوس کے لوازم  
 کے ہیں تو اوندکو خود اہل سنت و جماعت مجسمہ و مشبہہ کہتے ہیں غالباً جہرہ و  
 معتزلہ نے بھی اس امر خاص میں سنت و جماعت ہی کی اتباع کی ہوگی واللہ اعلم  
 صفات کو اوس کے ظاہر پر جاری کرنے کا ایک ایسا دھوکا دہ فقرہ ہے  
 کہ اکثر سادہ لوح بظاہر اس قابل تسلیم بات کو تسلیم کر کے دھوکے میں پڑ جاتے  
 ہیں تفصیل اس اجمال کی یہ ہے کہ مثلاً لفظ ید کا جو قرآن میں حق سبحانہ تعالیٰ  
 کے نسبت آیا ہے اوسکی وہی معنی لغوی یعنی چاہئے جو کلام عرب میں آئی ہیں  
 نہ یہ کہ اوسکی تاویل کر کے کوئی دوسری معنی ایسی لین جو کلام عرب میں اوس  
 معنی میں لفظ ید کا استعمال کبھی جاری ہی نہیں ہوا ہو مثلاً ید سے مراد عقاب کا

لینا خلافت ظاہری معنی لغت عرب کے ہے جو بے شک غلط معنی ہے پہر آپ  
 آگے چل کر دیکھئے کہ انہوں نے اس ظاہری معنی کو حق سبحانہ تعالیٰ کے نسبت  
 کیسے پوشیدہ کر دیا ہے مثلاً جب لفظ ید کا اطلاق کلام عرب میں دو معنوں پر  
 ہوا ہے یعنی ایک تو بمعنی عضو کے جسمین جسمیت پائی جاتی ہے جس پر کہتے  
 ہیں کہ بادشاہ کے بائیں ہاتھ کی انگلی میں چبلا ہے اور دوسری معنی میں جسمیت  
 پائی نہیں جاتی جیسے کہ کہتے ہیں بیہ شہر یا ملک بادشاہ کے ہاتھ میں ہے  
 پس اس ہاتھ میں وہ جسمیت پائی نہیں جاتی جو پہلی مثال میں پائی گئی تھی۔  
 کیونکہ اگر بادشاہ کا بایان ہاتھ کٹا ہوا ہو تو انگلی میں چبلا نہیں رہ سکتا اور دوسری  
 مثال میں اگر بادشاہ کے دونوں ہاتھ نہوں تو بھی کہا جاتا ہے کہ بیہ شہر  
 بادشاہ کے ہاتھ میں ہے لہذا کچھ فرق نہ ہوگا اگر بیہ کہیں کہ بیہ شہر بادشاہ  
 کے ہاتھ میں ہے یا بیہ کہیں کہ بیہ شہر بادشاہ کے قبضہ میں ہے باوصف  
 اس کے ان نواقبت اندیشوں نے حق سبحانہ تعالیٰ و تقدس کے نسبت  
 لفظ ید کے وہی ایک معنی ظاہری لیتے ہیں جو عضو کے ہیں اسی طرح لفظ فوق  
 کا بھی دو معنوں میں مشترک تھا ایک میں تو جہت مکانی پایا جاتا تھا دوسری  
 فوقیت رتبی جسمین جسمیت نہ تھی مگر انہوں نے حق سبحانہ تعالیٰ کے نسبت وہ  
 جہت مکانی مراد لیا جو لازمہ جسمی تھا سبحانہ و تعالیٰ عما یقولوا الظالمون  
 علواً کبیراً۔

قال۔ اس واسطے کہ جاری کرنا خدا کے صفتوں کا جو کایتوں جو قرآن مجید  
 میں وارد ہیں ساتھ اعتقاد تنزیہ اور نفی تشبیہ کے اور چیز ہے اور قایل ہو

ساتھ جسمانی ہونے خدا کے اور تشبیہ دینا اوس کا مابہ اوس کے مخلوق کے اور چیز ہے۔

**اقول**۔ بیان تو صرف دو قسم کے عقیدوں کے ذکر پر اکتفا کیا گیا کہ یہ اور چیز اور وہ اور چیز مگر معلوم نہ ہوا کہ ان دونوں عقیدوں سے خود بدولت کا عقیدہ کو ناسط فیہم اہل سنت کا عقیدہ جو اہل حدیث بھی مین بیان کر دیتے ہیں کہ وہی پہلے قسم کا عقیدہ ہے یعنی جاری کرنا خدا کے صفاتوں کا جو ان کا توں جو قرآن مجید میں وارد ہیں ساتھ اعتقاد تنزیہ اور نفی تشبیہ کے مثلاً جب کہیں تو جو ان کا توں استوار یا فوق کا ہی لفظ بولیں جیسے کہ قرآن وحدیث میں وارد ہو چکا ہو بجلاوت اوس کے اوسمین تصرف و تاویل کر کے یہ کہیں کہ استوار علی العرش سے مراد تخت پر بیٹھا یا بٹھرا ہے یا فوق سے مراد جہت مکانی ہے کیونکہ یہ قسم یا تاویل استوار و فوق کی قرآن وحدیث میں نہیں آئی ہے پس بعد رکھنے ان صفات استوار و فوق کو اپنی حالت پر جو ان کا توں اوس سے اعتقاد ایسی معنی کا کہ کہیں جو منافی تنزیہ الہی نہ ہو بلکہ اوس سے نفی تشبیہ ہو یعنی یہ جانیں کہ گو صفات استوار و فوق کی معنی تشابہ ہے در میان خالق و مخلوق کے اور محتمل ہے مختلف معنوں لہٰذا پر مگر اس سے ایسی معنی سراؤں جو جسم و لوازم جسمی نہیں کیونکہ اوسکی ذات مطلق ایسے صفات سے منزہ محض ہے جو لوازم متبادر جمیعہ ہو۔

دوسرے قسم کا عقیدہ یعنی ان صفات تشابہ سے ایسی معنی کا لینا جس سے جسمانی صوم یا اوسکی ایسی معنی کرنا جس سے اوس کے مخلوق

کے ساتھ مشابہت پیدا ہو مثلاً حق سبحانہ تعالیٰ کے نسبت استوی علی العرش کی معنی بیٹھایا ٹھہرا تخت پر کی ایسی کرے جس سے ذات مطلق کا جسمانی ہونا پایا جاوے یا مثلاً یون کہے کہ اللہ تعالیٰ اپنی ذات سے تخت پر بیٹھا ہے اور دونوں قدم تخت کے نیچے اپنی کری پر رکھا ہے ہمیشہ اپنے تخت ہی پر بیٹھا رہے اور تانہیں۔ جسکی وجہ سے جہت و تخیز اوس کے لئے جائز ہے اور ان جملہ معانی پر جو ہم جمیت میں موافق ظاہر کے اعتقاد لانا لازم ہے الخ تو شک اس قسم کی عقیدت جو مشابہت جمیت کی رکھتی ہے اہل بدعت کی ہر خواہ وہ مجسمیہ و مشبہ ہو خواہ کوئی ہو یہ بد نصیب حق سبحانہ تعالیٰ معرفت سے ایسا نا آشنا ہے جیسے کہ جاہل علم سے ہے۔

قال غنیۃ الطالبین میں لکھا ہے کہ مشبہ تین قسم ہیں ہشامیہ و مقالیدیہ و سمیہ اور تینوں اس پر متفق ہیں کہ خدا جسم ہے اور نہیں جائز کہ اوس کے عقل میں کوئی موجود ہو مگر یہ کہ جسم ہوا اور ہشامیہ نے یہ گمان کیا کہ اللہ تعالیٰ ایک جسم ہے لہذا چوڑا گہرا نورانی چمکتا ہوا اور اوس کے لئے ایک اندازہ ہے اندازوں میں سے مانند شبکہ صاف کے ہلکا ہے ٹھہرتا ہے کھڑا ہوتا ہے بیٹھا ہے انتہی۔

اقول۔ نہایت درست یہ ہر قسم کے لوگ بت پرست ہیں ہشامیہ نے بنی نادانی سے حق سبحانی تعالیٰ کو جسم ٹھہرا کر اوس کے لوازم متبادر مثلاً بیٹھنا و ٹھہنا و ٹھہنا و کھڑا ہونا ثابت کیا کیونکہ انکا حق سبحانہ تعالیٰ کے نسبت بیٹھنا و ٹھہنا و کھڑا ہونا یعنی لازم بھی کو جائز سمجھنا ہی اوس کے ملزوم جسم کو بھی ثابت کیا

گویا ان بد بختوں کے لئے لوازم متبادر جیسی ہی اوس ذات مطلق و مہدس کی  
جسم ٹھہرنیکے باعث ہوئی پس جو لوگ کہ ہشامیہ سے ایک درجہ اتر کر اپنی چالا  
سے کہا کہ اوسکو جسم تو نہیں ہے مگر وہ عرش پر بیٹھا و ٹھہرایا کہڑا ہوا ضرور ہے  
اور اوسکو جبت و تحیز لازم ہے پس معلوم ہوتا ہے کہ یہ جو تہا گروہ شبہ کا  
اون اقسام ثلاثہ سے بھی ایک ماتہ بڑا ہوا ہے کیونکہ باوجود ثبوت  
لوازم جیسی کے پھر جسم کی تنزیہ کرتا ہے اور کبھی کبھی ہو لکر بے کیف  
بھی کہہ دیا جاتا ہے

**قال** - شرح مواقف میں مشبہ حیویہ نے کہا خدا جسم ہے نہ مانند اجسام  
کے ساتھ اوس کے گوشت و خون ہے نہ مانند گوشتون اور خونوں کے  
اور اوس کے لئے اعضا و جوارح ہیں۔

**اقول** - وہ جو تہا گروہ جس نے جسم کی نفی اور اوس کے لوازم کو ثابت  
کیا تہا اور جبکا ذکر ہم نے اوپر کیا ہے ان مشبہ حیویہ کے ساتھ کثیر  
مشابہ ہے کیونکہ وہ بھی تو یہہ کہتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ تخت پر  
بیٹھا ہوا ہے نہ مانند ہمارے بیٹھنے کے اور اللہ تعالیٰ بیچا اترتا ہے  
جیسے کہ اترنے کا مفہوم متبادر ہے مگر اوس کا اترنا ہمارے اترنے کے  
نہیں ہے اور اللہ تعالیٰ کو دو ماتہ ہیں بمعنی ظاہر کے جسکو ایک عامی و  
دیہاتی بھی بد کا مفہوم ظاہر سمجھتا ہے مگر وہ ماتہ ہمارے ماتہ کے مانند نہیں  
ہیں وغیرہ و فس علی حد البوائی۔

**قال** - سواہل سنت میں کیا اصحاب ائمہ اربعہ اور کیا اہل حدیث کوئی اسکا

قابل و معتقد نہیں اور اگر اجرائی صفات علی ظاہر یا کونشبیہ و نجیم کہا جاوے تو پہر کسی کو اس سے نجات نہوگی حتیٰ کہ خدا و رسول کو اس لئے مذہب سارے صحابہ و تابعین و تبع تابعین اور ائمہ مجتہدین اور جمہور محدثین کا یہی ہے کہ آیات صفات کو اس کے ظاہر پر جاری کرین اور خدائے صفات مخلوق سے پاک جانین اور اسکی تاویل نہ کرین جس طرح معتزلہ و قدریہ و جہمیہ کرتے ہیں اور خدا و رسول نے انکو اسی طرح بولا بلا کیفیت۔

**اقول۔** الحق اہل سنت جمہین اصحاب ائمہ اربعہ و اصحاب حدیث بھی شریک ہیں اور ان سب کا اتفاق اس پر ہے کہ ان تمام صفات تشابہ کو جو ان کا تو ان اس طرح کہیں کہ جس طرح خدا و رسول نے کہا ہے کہ اوسمیں انہی طرف سے تصرف کو کے شافعیین نہ نکالیں اور تاویل کر کے مفہوم اصلی کی تحریف نہ کرین یعنی فوق سے جہت نکالکر یہ نہ کہیں کہ حق سبحانہ تعالیٰ بجہت فوق ہے کیونکہ لفظ فوق کو اس کے ظاہر پر جاری کرین تو اس کے لئے جہت لازم ہے (گو کہ فوق کی دوسری معنی لغوی فوقیت ربی کی بھی آئی ہے جمہین جمہیت نہیں پائی جاتی) اور حق سبحانہ تعالیٰ عرش پر بٹھرا ہوا ہے کیونکہ استواء کی معنی کو اس کے ظاہر پر چل کرین تو اوسمیں تجنیز لازم ہے (اگرچہ کہ لفظ استواء کے اور معنی از روئے لغت کے ایسے بھی آئے ہیں جمہین تجنیز و مکان پایا نہیں جاتا) مگر یہ ایسے معنی ہیں جن کو عام دیہاتی بھی سمجھ جاسکتا ہے اگرچہ یہ گروہ باوصف ثبوت جہت و تجنیز و تقدیر کے یہ کہتا ہے کہ یہ صفات خدا کے مخلوق کے صفات سے پاک ہیں مگر ایسی

متنزیہ بدر از تشبیہ ہے کیونکہ جہت بھی ثابت کریں اور تمیز و بد بھی قید کے ساتھ  
اور اشارہ حسی کو جائز رکھیں اور تخت پر بیٹھائیں اور بیٹھنے کی ٹھٹھ کی تبدیلی  
کہ دونوں پیر کر سی پر ہیں اور پیر اوس کے ساتھ یہ بھی کہیں کہ یہ تمام معنی اپنے  
ظاہر پر جاری ہیں اور وہ بھی ایسے ظاہر معنی جسکو ایک عامی دیوانی بدو بھی سمجھ  
جاسکے گواہیے معنوں میں جسمیت کا وہم بھی پیدا ہوئے ان صفات مخلوق  
سے اپنے خالق مطلق کی توصیف کر کے پیر اسقدر کہیں کہ خدا کے صفات  
اپنے مخلوق کے صفات سے پاک ہیں کیا یہ متنزیہ بدر تشبیہ نہیں ہے  
یشاک ہے کیونکہ اسکے بہ معنی ہوئے کہ اللہ تعالیٰ اپنے تخت پر بیٹھا ہے  
اور اوس کا تخت اور اس کا بیٹھنا محسوس ظاہر ہے جس میں جہت و تمیز بھی ہے  
اس بیٹھنے سے مراد وہی مفہوم متبادر ہے جو اس لفظ اردو کو اوس کے ظاہر پر  
جاری کرنے سے حاصل ہوتا ہے تو دراصل یہ ایک خاصی تشبیہ ہوئی ہے  
بیٹھنے کے ساتھ جبکہ لازمہ متبادر بھی جہت و تمیز ہے مگر اس تشبیہ کو جو اسقدر  
تاکید کے ساتھ مومکد کر کے ثابت کی گئی ہے صرف اس کہنے سے کہ اوس کا  
تخت ہمارے تخت کے مانند نہیں ہے اور اس کا بیٹھنا ہمارے بیٹھنے کے مثلاً  
نہیں ہے ہرگز متنزیہ حاصل نہیں ہو سکتی کیونکہ اس تشبیہ میں اگر ہو تو صرف  
ایک وجہ کی متنزیہ ہوگی یعنی اوس کے تخت کی صورت یا کیفیت مادی ہمارے  
تخت کی صورت و کیفیت مادی کے مغایر ہے لہذا ہمارے تخت کے مانند  
حق سبحانہ تعالیٰ کا تخت شکل مربع یا مستطیل یا لکڑی یا چاندی کا نہیں ہے اسی طرح  
اللہ تعالیٰ کا بیٹھنا ہمارے بیٹھنے کے مشابہ نہیں ہے گواں ہر دو میں بعض لوازم

جسمی مثل جہت و تجز و غیرہ کے مشترک ہوں مگر باوجود اس کے معلوم نہیں کہ  
اوس کے نسبت کی بہت کیسی ہے یا کہیں کہ اوس کے نسبت کی بہت  
ہمارے نسبت کے مانند و مشابہ نہیں ہے تو اس قدر تنزیہ سے حق سبحانہ تعالیٰ  
سے بکلی لوازم جسمی کی نفی نہ ہوئی تو سوائے تشبیہ کے تنزیہ کہاں سے ثابت ہوئی  
گویا یہ تنزیہ اوس کی قبیل کی ہے جیسے کہ مشابہہ خشوہ نے کی تھی کہ خدا کو جسم تو ہے  
مگر بجائے جسم کے مانند نہیں۔

بس اسی طرح ہرے سے صفات متشابہہ کا انکار بھی جائز نہیں جیسے کہ استواء و فوق  
کی نفی جیسہ کرتے ہیں (معلوم ہوتا ہے کہ صفت استواء و فوق کے اس انکار کے  
بانی ہی یہی حضرات ہونگے جنہوں نے حق سبحانہ تعالیٰ کے نسبت استواء و فوق  
کے ظاہری معنی ایسے لئے جسین سمیت اور اوس کے لوازم لازم آگئے تو  
نادانوں نے چٹ سے اودن صفات ہی کے انکار سے حق تعالیٰ کی تنزیہ کرنا  
چاہا ہو) اور علیٰ ہذا معتزلہ بھی غلط کرتے ہیں جو صفات سمع و بصر سے مراد علم  
لیتے ہیں معنی ظاہر کو چھوڑ کر تاویل لا طایل کرتے ہیں۔

ابھی تک ہمارے سمجھ میں یہ بات نہیں آئی کہ انہوں نے جو ان آیات صفا  
کو اوس کے ظاہر معنی پر جاری کر نیکے لئے زور دیا ہے چہ معنی دار و کیونکہ ظاہر معنی  
تو وہی لغوی معنی ہیں جو زبان عرب پر جاری ہیں پس ہم پوچھتے ہیں مثلاً لفظ فوق  
کے لغت عرب میں دو ہی معنی آئے ہیں ایک تو جہت مکانی کے دوسرے  
فوقیت رتبی کے جسین سمیت نہیں ہوتی تو پھر کیا وجہ ہے کہ حق سبحانہ تعالیٰ  
و تقدس کے حقین وہی معنی خاص کئے جاتے ہیں جنین سمیت یا لوازم جسمی

پائے جاتے ہیں۔

اگرچہ آیات صفات کو اوس کے ظاہر پر جاری کرنے کا تو ایک ایسا عام قاعدہ بیان کیا گیا ہے کہ جملہ آیات صفات استوار و فوق و احاطت و معیت وغیرہ پر مشتمل ہے مگر عمل اوس کے خلاف کیا جاتا ہے یعنی استوی علی العرش کی معنی اوس کے ظاہر پر جاری کر کے بالذات عرش پر ٹھہرنے کی لیجاتی ہے لیکن دوسرے آیات صفات وہو معکرم یا ان الله بكل شیء محیط کے جو ظاہر معنی اوس کے بالذات معیت و احاطت کے متبادر ہیں نہیں لئے جاتے تو کیا مندرجہ بالا قاعدہ اجرا کی صفات علی ظاہر ہا کے رو سے معیت و قربت و احاطت صفات نہیں ہیں اگر ہیں تو جس طرح آیت استوار کی معنی ظاہری پر حمل کیا گیا تھا اسی طرح آیات معیت و احاطت کے ظاہری معنی پر بھی حمل کرنا چاہئے تھا اور باوجود اس حمل معنی ظاہری کے جیسے کہ خدا کی صفت استوار کو مخلوقی صفت استوار سے پاک جاننا چاہئے اسی طرح اس خدا کی صفت معیت کو بھی مخلوقی صفت معیت سے پاک جاننا چاہئے مگر حالانکہ قولاً تو کہا جاتا ہے کہ صفات کی تاویل نکرین، مگر عملاً آیات معیت و قربت و احاطت میں تاویل کی جاتی ہے۔

**قال**۔ شاہ ولی اللہ محدث دہلوی رحمۃ اللہ علیہ نے حجۃ البالغہ میں لکھا ہے زبان درازی کی ان خواص کرنیوالوں نے گروہ اہل حدیث پر اور نام رکھا اور کلام مجسمہ و مشبہہ اور کہا کہ یہہ چنے والے ہیں بلا کیف کہنے کے اور تحقیق کہل گیا مجہر خوب سا کہلنا کہ یہہ زبان دازی اونکی بے حقیقت ہے اور یہہ خطا و انحراف اپنے قول میں روایت و درایت و دونوں میں اور تفہیمات میں فرمایا کہ علل

کیجاتی ہے تشبیہ کے ساتھ ایک کلمہ اجمالی کے جبکہ ہر مومن معتقد ہے وہ کلمہ  
یہ ہے کہ لَکِنَّ سُلَيْمَانٌ وَهُوَ التَّيْمُ الْبَصِيدُ اور اس سے زیادہ مشغول نہ ہو  
**اعمال**۔ پس جن لوگوں نے اہل حدیث پر زبان درازی کی اور نام رکھا اولیٰ کا  
عجبیہ و مشبہ البتہ انہوں نے بڑا کیا اور خطا کی اصل تو یہ ہے کہ اس شخص و زبان  
درازی کے بانی اور باعث یہی لوگ ہیں جو باوجود عقیدہ مشبہین کے اپنے  
آپ کو اہل حدیث کا تبع مشہور کیا ہے حالانکہ اہل حدیث نے تیرا ان صفات کو  
جون کا توں رکھا اور بلا کیف کہا پس تشبیہ کے ساتھ لَکِنَّ سُلَيْمَانٌ  
کے انضام کا نتیجہ تنزیہ فی التشبیہ ہے جو اصل اصول ایمان ہے جسے کہ  
امام مالکؒ نے اَلَا يَنْتَوَىٰ مُكَلِّمٌ وَكَيْفِيَّةٌ يُحْكَمُ لَهَا تَهْلِيلٌ اس سے زیادہ  
کسی مومن کو اس باب میں مشغول نہ ہونا چاہئے تو پھر استواء کے معنی یہ ہے  
یا ٹہرنے کی کرنا اور اس سے جہت و تحیز و تعبد ثابت کرنا کیونکہ شیوہ اہل ایمان  
ہو گا اللہ التوفیق۔

**قال۔ فصل** بازوہ ہم بیان میں نفی استواء و غیرہ صفات کے و عقیدہ جہیمہ  
و معتزلہ کا ہے نہ اہل سنت کا اول جس نے انکار استواء کا کیا جہم بن صفوان تھا  
غوث اعظم قدس سرہ نے غنیۃ الطالبین میں لکھا ہے وہ کہتا تھا کہ نہیں واسطے  
خدا کے عرش نہ وہ عرش کے اوپر ہے ملا علی قاری نے شرح فقہ اکبر میں لکھا  
کہ جہم کہتا تھا میں دوست رکھتا ہوں کہ چیل ڈالی جاوے آیت استواء کو تو قرآن  
میں سے اور اعلام الموقعین میں ہے کہ اشارہ کرنا طرف خدا کے حاسباً بجانب علو  
معتزلہ ہے نزدیک افراخ جہیمہ اور معتزلہ کے پیر انکار اسکا معتزلہ اور قدریہ اور سائے

نے کیا غنیۃ الطالبین میں ہے وہ چیز جس پر جمع ہوئے فرقہ معتزلہ کے نفی ہر سار  
صفتوں کی جو ثابت ہیں شرع سے جیسے استوار و نزول وغیرہ  
اقبول۔ چہرہ اور معتزلہ کا سرے سے صفات منصوبہ استوار و فوق و نزول وغیرہ  
کا انکار یا تاویل بعیدہ کرنا ایسا ہی بڑا ہے جیسا کہ مشہورہ و مجسمہ کا مفات مذکور  
کی معنی ظاہری لازم جسمی کا لینا بڑا ہے پس ان ہر دو فرقوں کے عقیدے باہم  
مناقض ہیں یعنی ایک دوسرے کے تردید میں افراط و تفریط کی بلا میں مبتلا  
ہو گیا ہے یعنی جبکہ ایک فرقہ نے آیات استوار و فوق وغیرہ کی تفسیر حق بجا نہ تھا  
و تقدس کی ذات مقدس کی نسبت ایسے الفاظ سے کیا اور اس سے ایسی معنی  
مراولیا جس سے ذات مطلق کا بحیث فوق عرش کے مقید و متخیز ہونا پایا گیا اور  
نہ صرف قید حیثیت و تخیز پر اکتفا کیا بلکہ اس ذات مطلق کے نسبت بجانب  
فوق اشارہ حسی کو بھی جائز رکھا پس یہ تمام ایسے اوصاف اور لوازم متباد جسمی  
ہیں جن سے ذات مطلق فی حد ذاته محض منزہ و مقدس ہے۔  
جبکہ انہوں نے ان صفات الہی استوار وغیرہ کی تفسیر کرنے میں اس قدر حد سے  
گذر گئے کہ جس سے تنزیہ حق کی باقی نہ رہی تو ان کے مخالفت میں ایک دوسرے  
گروہ کھڑا ہوا حد سے گذر گیا یعنی انہوں نے اونکی ادس تشبیہ کے مقابلہ میں  
اس طرح سے تنزیہ میں مبالغہ کیا کہ سرے سے صفات تشبیہ استوار و فوق  
وغیرہ کا بھی انکار لازم آگیا اور اس ذات مطلق سے مکان عرش کے قید  
کی نفی میں ہر ہر مکان و جگہ میں اس کو ثابت کرنا چاہا حالانکہ یہ دونوں فرق  
راہ راست صراط مستقیم سے منحرف ہو گئے ہیں کیونکہ فی الحقیقت اس ذات مطلق

کو نہ مکان عرش کی حاجت ہے اور نہ دوسرے مکان کی  
 ضرورت بلکہ مکان ہی قید ہے خواہ وہ عام ہو یا خاص  
 اوس ذات مطلق کے لئے بذاتہ قید ہے لہذا ذات مطلق  
 اس اضافت مکان کی متد عام و خاص سے بھی مطلق  
 و منزہ و مقدس و متعالی ہے سبحانہ عما یشرکون  
 قال اور ذکر فرقہ سالیہ میں لکھا ہے کہ او کا قول یہ کہ  
 اللہ ہر مکان میں ہے کچھ فرق نہیں عرش وغیرہ مکانات میں  
 اور قرآن میں او کی تکذیب موجود ہے الرحمن علی العرش  
 استوی اور نہیں کہا جاتا ہے کہ زمین پر اور حاملہ عورتوں کے  
 شکم میں پہاڑوں پر اور سوائے اس کے اور جگہوں پر استوی ہو انتہی  
 اور شیخ عبدالوہاب شعرانی مصری کتاب الیوقیت والحواہرین سید علی خواص  
 سے نقل کیا ہے کہ نہیں جائز یہ کہنا کہ اللہ ہر جگہ ہے جس طرح معتزلہ و قدریہ  
 کہتے ہیں بدلیل اس آیت کے وَهُوَ اللَّهُ فِي السَّمَوَاتِ وَفِي الْأَرْضِ اس لئے  
 کہ اس کہنے میں وہم ہوتا ہے خدا کے حلول کرنے کا مکان میں انتہی۔ یعنی  
 یہ آیت او کی دلیل نہیں ہو سکتی اس لئے کہ مراد اس سے یہ ہے کہ معبود  
 آسمان و زمین کا ایک ہے نہ یہ کہ وہی خدا دونوں جگہ اپنی ذات سے انتہی  
 اقول۔ عرش و زمین کا فرق بین ہے وہ اعلیٰ یہ اسفل وہ لطیف اور کثیف  
 مگر یہ تمام موجودات اوسے ایک ذات مطلق واجب الوجود کے مظاہر کثیرہ  
 ہونے کی وجہ سے ذات مطلق میں کوئی تفاوت پیدا نہیں ہوتا باوصف او کو

بجائے ظاہر کے باہمی تفاوت سے مظاہر کے قطع نظر کرنا یا متفاوت نسبتوں کو ایک کر دینا یا صفت استوار کے ساتھ جو نسبت خاص کہ رحمن کو عرش سے حاصل ہو اوسکو ہر شے کے ساتھ ثابت کرنا خلاف واقع اور غلط ہے کیونکہ شایع نے صفت استوار کو عرش کے ساتھ مخصوص کیا ہے پس جس امر کو شایع نے خاص کیا ہے اوسکو عام کر دینا ایک بجا تصرف ہے۔

سید علی خواص رحمۃ اللہ علیہ نے نہایت درست کہا ہے کہ جس طرح معتزلہ اور قدریہ کا بدلیل آیت بالا کے ذات مطلق کا ہر جگہ میں ہے کہنا جائز نہیں بجز وجہ از انجملہ ایک وجہ اسکے عدم جواز کی خود آپ ہی یہہ فرما چکے ہیں کہ ہر جگہ اوسکی ذات ہے کہنے سے وہم ہوتا ہے خدا کے حلول کرنے کا مکان میں یعنی مکان کی قید ہی سبب وہم حلول مکانی ہے دوسری وجہ عدم جواز کی یہ ہے کہ معتزلہ نے آیہ کریمہ وَهُوَ اللَّهُ فِي السَّمَوَاتِ وَفِي الْأَرْضِ کو عموم محل پر عمل کے لئے ہر جگہ اوس کے لئے ثابت کیا اور حروف فی کا محل حلول پر کیا جو یہہ تمام صورتیں عدم جواز کی تھیں اور آیہ کریمہ وَهُوَ اللَّهُ فِي السَّمَوَاتِ وَفِي الْأَرْضِ کی یہہ جو مراد بتلائی گئی ہے کہ معبود آسمان و زمین کا ایک ہے یہہ تو اس آیت کے ظاہر معنی متبادر کے خلاف ہے کیونکہ اللہ علم ذات سے المراد لینا بھی ایک شاخ ہے تاویل کی بلکہ یہہ مراد کہ جو معبود آسمان کا ہے وہی معبود زمین کا ہے اس آیت سے نکلی ہے کہ وَهُوَ الَّذِي فِي السَّمَاءِ إِلَهُ فِي الْأَرْضِ الْمَرَّةَ پس ان ہر دو آیات بالا کے اشار معنی میں بہت بڑا فرق ہے کیونکہ لفظ اللہ کا مطلق ہے جس کا اطلاق معبودان باطل و محقق دونوں پر صادق آتا ہے

اور جس کے معنی معبود کے ہوتے ہیں کیونکہ اسم اللہ کا دل بالانصاف صفت  
معبودیت کے مفہوم ہوتا ہے بخلاف اوس کے اللہ علم ذات جامع جمیع صفات  
واجب الوجود ہے لہذا اللہ کو صفت معبودیت کے ساتھ خاص کرنا باطل ہے  
چنانچہ صاحب تفسیر موضع القرآن نے وَهُوَ اللَّهُ فِي السَّمَوَاتِ وَفِي الْأَرْضِ  
کاترجمہ وہ اللہ سب آسمان کے ہے اور سب زمین کے ہے کیا ہے یعنی اللہ  
معبود مراد نہیں لیا ہے کیونکہ سباق کلام بھی ایسا مقتضی ہے چنانچہ کامل  
آیت یہ ہے وَهُوَ اللَّهُ فِي السَّمَوَاتِ وَفِي الْأَرْضِ يَكْمُرُ سِرًّا وَجْهًا كَرِيمًا  
لَنَكْشِبُونَ وَيَعْنِي وَهُوَ اللَّهُ جَوَّاسَانِ مِّنْ بَيْنِ يَدَيْهِ اللَّهُ زَمِينَ مِّنْ بَيْنِ يَدَيْهِ  
مہتمامی پوشیدہ اور ظاہر بات کو اور جانتا ہے جو کچھ کرتے ہو تم پس ظاہر ہے  
کہ یہاں اپنے اون بندوں کے حالات پوشیدہ و ظاہر کے جاننے کو جو علی  
ہیں اپنا بالذات فی الارض موجود ہونا بیان فرمایا کیونکہ اون کے احوال نفس  
وافعال جوارح کا علم متعلق بشہود ہے اور وہ منحصر ہے جاننے والے کے بالذات  
فی الارض موجود ہونے پر کیونکہ بغیر از وجود ذات واجب کے حصول اس  
علم ذاتی کا محال ہے پس اس صورت میں اگر کوئی تاویل کرنے والا اس آیت  
میں اللہ سے اللہ مراد لیتا تو بھی مال کار اوس کا ذات واجب الوجود ہی  
نہرے گی جو وہ اللہ ہے۔ اللہ بس باقی ہوس۔

حاصل استدلال یہ ہے کہ بجائے اس کے کہ یہ کہا جائے کہ اللہ بالذات آسمان  
پر رہکر زمین اپنے بندوں کا حال جانتا ہے تو ہر کوئی بدانتہا ہی گمان کرے گا کہ یہ  
علم بندوں کا کسی دوسرے ذریعہ سے حاصل ہوتا ہوگا۔ بخلاف اس کے جو ذات

بالذات علی الارض موجود ہو تو پھر علی الارض کے حالات کا بالذات جان لینا ایک ایسا بدیہی الثبوت واقعہ ہے کہ جبک یقین ہو کوئی بلا کسی حجت کے کر سکتا ہی واللہ یَقُولُ الْحَقُّ وَهُوَ یُکَذِّبُ السَّیِّئَ.

قال۔ حافظ ابن القیم نے فرمایا جس نے یہ گمان کیا نہیں ہے اللہ فوق سماء اپنے عرش پر اور جب اپنے مخلوق سے اور نسبت او سکی طرف عرش کے مثل او س کی نسبت کے ہے طرف اسفل السافلین کے اور جیسے کہا سبحان ربی الاعلیٰ ویسی ہی کہا سبحان ربی الاسفل تو اس نے بدگمانی کے ساتھ خدا کے انتہی۔

اقول جس نے یہ گمان کیا کہ نہیں ہے اللہ فوق سموات کے اپنے عرش پر بغیر از قید و حصر کے تو جڑا کیا کیونکہ یہ نفی فوقیت کی بھی قید کا موجب ہوتی ہے حالانکہ عرش کا فوق سموات ہونا اور اللہ تعالیٰ کا فوق عرش ہونا ثابت ہے اللہ تعالیٰ کا فوق عرش بطریق حصر و قید کے ہونا ہرگز ثابت نہیں ہے اسی طرح اللہ تعالیٰ کا اپنے مخلوق سے جدا رہنا بمعنی مغایرت ذاتی کے صحیح ہے جو منافق اتحاد و عنیت لغوی ہے نہ اس معنی سے کہ درمیان خالق و مخلوق کے فصل و بعد مکانی واقع ہے۔ بیشک و شبہہ رحمن کو عرش کے ساتھ جو ایک خاص نسبت استواء کی حامل ہے وہ نسبت استواء کی اسفل السافلین تو کیا بلکہ اعلیٰ علیین سے لوح محفوظ وغیرہ کسی شے کے ساتھ بھی حامل نہیں ہے اگرچہ یہ بھی صحیح ہے کہ سبحان ربی الاعلیٰ کے مقابل میں سبحان ربی الاسفل کا کہنا خدا تعالیٰ کے ساتھ بدگمانی ہے مگر وہ اس وجہ سے نہیں کہ وہ رب اسفل کا نہیں ہے فوج باللہ مذکور

بلکہ وہی ہے خالق بر بلندی و پستی کا اور وہی ہے رَبُّ السَّمٰوٰتِ وَالْاَرْضِ  
 اور وہی ہے رب عرش عظیم کا غرض اعلیٰ و اسفل اور ادنیٰ اور افضل ہر چیز کا وہ  
 وہ رَبُّ اس لایق ہے کہ جسکی پاکی بیان کیجاوے جیسے کہ حق سبحانہ تعالیٰ خود  
 فرماتا ہے سُبْحٰنَ رَبِّكَ السَّمٰوٰتِ وَالْاَرْضِ وَكَرَّوْنَ الْعُرْشِ عَنَّا اَيُّصِفُكَ<sup>۱۲</sup>  
 حالانکہ عرش اعلیٰ ہے اور ارض اسفل مگر باعتبار اس کے ربوبیت عامہ کے  
 کوئی امتیاز اعلیٰ و اسفل و تحت فوق کا حاصل نہیں ہے بلکہ اس صفت ربوبیت  
 عامہ کو کسی شے اعلیٰ کے ساتھ مخصوص کر دینا متحد یہ ہے باوصف اس کے  
 سبحان ربی الا اسفل کا کہنا اس لئے جائز نہیں ہے کہ اس سے اپنے رب  
 کی بزرگی مشصوہ نہیں ہوتی جیسے کہ سبحان ربی الا اعلیٰ کے کہنے سے رب کی  
 پاکی و برتری و بلند مرتبگی مقصود ہے کیونکہ یہاں اعلیٰ خود بمعنی بزرگی و برتری  
 یعنی علو مرتبہ ذاتی کے ہے نہ بمعنی جہت فوق کے جو مقابل ہے جہت  
 اسفل کا چنانچہ موضع القرآن میں ہے جبکہ فرعون نے اپنے صورت کے بت ہوا کہ  
 ہر جگہ بھجوائے تھے تو فقال انا کریم لکھلکھ معنی یہ کہ فرعون نے  
 کہ وہ بت چھوٹے ہیں اور میں خدا بڑا ہوں مگر صد ہزار افسوس کہ ایک اللہ مال  
 فرعون کے حق میں تو لفظ اعلیٰ سے مراد بمعنی ظاہر کے علو مرتبہ ذاتی جائز ہو مگر  
 سبحان ربی الا اعلیٰ سے حق جل و شانہ کی شان عالی میں الیا جہت مکانی مراد  
 ہو جو وہ مقابل جہت اسفل کے ہے و ما قدرہ و اللہ حق قدرہ۔

وہاں لیکہ مکان اعلیٰ کی قید جہت کے ساتھ اپنے رب کی تسبیح کرنا صحیح ترین تشبیہ  
 تو یہ ہر اس ذات مطلق کی تشبیہ جہت اسفل کے ساتھ کیونکہ تسبیح مقصود ہو سیکے

بلکہ اس جیت اسفل کا اطلاق اوس ربّ اعلیٰ کے نسبت امانت کے راہ  
کرنا کفر صریح محض۔

**قال۔** اور شاہ ولی اللہ محدث دہلوی رح نے فرمایا جب ہم رجوع کرتے ہیں <sup>ن</sup>عرش  
و جہان کے نزدیک نہیں جیسے اس سبب سے کہ تحقیق اللہ تعالیٰ کو ایک  
خصوصیت ہے ساتھ عرش کے جو نہیں ساتھ دوسرے مخلوقات کے اور  
نہیں جیسے ہر کوئی عبارت اس مقدمہ میں فصیح تراستوی علی العرش سے  
جس طرح نہیں جیسے ہم کوئی عبارت انکشاف مسموعات و مبصرات میں  
فصیح تر سے دلبر سے۔

**اقول۔** سچ تو یہ ہے کہ سجدار کے باتین ایسے ہی ہوتے ہیں بنے شک جو  
ایک خاص نسبت استوار کی اللہ تعالیٰ و تقدس کو عرش کے ساتھ حاصل ہے  
وہ نسبت استوار کی کسی اور مخلوق کے ساتھ نہیں ہے اور یہ بھی بہت در  
جہ ہے کہ اوس نسبت خاصہ کے اظہار کے لئے جو اللہ تعالیٰ کو عرش کے ساتھ  
حاصل ہے کوئی عبارت فصیح تراستوی علی العرش سے نہیں ہے لیکن اس  
توہم ثابت نہیں ہوتا کہ استوی علی العرش کی ظاہر معنی مجتہد فوق عرش پر  
ٹھہرنے کے ہیں بلکہ شاہ صاحب نے صفات الفاظ میں حق سبحانہ تعالیٰ کے استوی  
علی العرش سے مجتہد و تجزی کی نفی کی ہے (جو استوی علی العرش کا ظاہر مفہوم  
مبارک سمجھا گیا ہے) جبکہ ذکر سابق گذر چکا۔

اس مفہوم کو مولانا حکیم الامت شاہ ولی اللہ صاحب نے سطعات میں اس طرح  
بیان فرمایا ہے کہ چون مدبر السادات والارض در کتب الہیہ فیض خود را در

کسوت الفاظ و حروف بر آورد آن فیض سیلان نمود بر پنج طبعی و آن مفاسد  
 سابقہ در نظر حق مثل گشت و رہے دیگر براسے ہدایت خلق قرار یافت و آن تعبیر  
 بعرش و ذی العرش و استوار بر عرش و این استوار بعد خلق سبع سماوات بود زیرا کہ  
 این نقطہ میانہ (عرش) در شخص اکبر (عالم) یکے است بعد تمامی شخص اکبر معین شد  
 چنانچہ مرکز بعد تمامی کرد معین نمود۔ اور پھر اوس کے بعد فرماتے ہیں کہ بحقیقت  
 این جزو میانہ (عرش) از شخص اکبر جہت فوق و تحت ندارد معنویت لیکن  
 اختصاص او چون بہ نفس فلک اطلس و سائر مہتمم کہ اعظم اجرام سماوی است  
 بیشتر است در شرایع الہیہ خداے را تبارک و تعالی بقدر نسبت می دہند مانند  
 آنکہ نفس ناطقہ را مناسب روح ہوائے زیادہ تر است و مہنج روح ہوائی مضغہ  
 قلب است و لہذا روح را با این مضغہ نسبت دادہ اند۔ اور اس کے بعد پھر فرمایا  
 کہ و چون استوار بر عرش بعد تکون سبع سماوات بلکہ بعد آن و اوحی فکل سماء  
 ۲ مرہا و بعد خوارص و بعد خلق منافع فی الارض و تکون ہوائند و راض واقع سوال  
 ابو رزین عقلی متوجہ شد کہ **اَن تَرٰ بِنَا قَبْلَ اَن يَخْلُقَ خَلْقًا قَالِ فِي عَمَاءِ**  
**مَكَانٍ وَ هُوَ اَوَّلُ مَا خَلَقَ وَ هُوَ اَوَّلُ مَا خَلَقَ وَ هُوَ اَوَّلُ مَا خَلَقَ**  
 کہ احوال بصورت استوار علی العرش ظاہر گردید۔ انتہی۔  
 پہا غور کرو کہ شاہ صاحب نے عرش و استوار و فوقیت عرش کے متعلق کیسے عمدہ شاہ  
 فرمائے ہیں سمجھ دار کو اس کیفیت استوار کے اور اک کے لئے اسقدر بس ہے  
 مولانا عبد العلی بحر العلوم رسالہ تنزیلات ستمین فرماتے ہیں کہ در جوہر عالم عقل  
 کل و نفس کل ہوا پیدا شد و طبیعتہ وہی مادہ جسم و طبیعتہ موثر در اجسام باذن خالق

ہے شعور مطابق آنکھ در نفس کل ثبت شدہ ازا فاضل عقل کل و این سبب اولاً قبول  
 امتداد جوہری کردہ منہ کردی شدہ ظاہر شد و آن کرہ است کہ محیط است بعالم  
 اجسام بقسامہ و این عرش عظیم است و در عما چہار ملک موجود شدند کہ حامل عرش  
 اند و بروز قیامت بہشت ملک حامل عرش خواہند شد و این عرش مستوی زمین  
 است کہ رحمان پر و ظاہر است چنانکہ اللہ تعالیٰ فرمود اَلْوَحْشُ رُحْمًا  
 عَلَی الْعَرْشِ الْمُنَوَّارِ و لہذا رحمت وے عام است بحجج عالم و بیچ نوع از  
 انواع خالی نیست کہ شمول رحمت نیت و در غضب ہم رحمتہ اللہ است انکھ  
 بیان مولانا صاحب نے اولاً مبدار اجسام عرش کا ہونا اور جبکی وجہ سے  
 تمامی عالم اجسام پر جو عرش کی احاطت حاصل ہے اوس کے ذکر کے بعد استواء  
 رحمن کا ذکر کیا لیئے استواء رحمن سے مراد نسبت ظہور رحمت رحمانیہ لیا ہے  
 اور قطب العارفین عبدالوہاب شرانی نے قواعد کشفیہ میں فرمایا ہے جبکہ ترجمہ  
 یہ ہے کہ شیخ ابوطاہر قرظوی نے اپنی کتاب سر ج العقول میں فرمایا ہے  
 کہ عرش اعظم مخلوقات ہے بسبب استواء کر نیکی تمامی خلق اللہ پر پس  
 صحیح نہیں ہے کہ کل جانا مخلوق میں سے کسی نے کا عرش کے استواء پر  
 اور حق سبحانہ تعالیٰ فوق ہے اس عرش پر یعنی فوقیت مرتبہ کے نہ فوقیت مکان  
 کے اور اسکا بیان یوں ہے کہ ہم جب نظر کرتے ہیں اپنے فوق پر تو پاتے  
 ہیں ہوا کو ہر جہ نظر کرتے ہیں ہم فوق ہوا تو دیکھتے ہیں اپنے اوپر آسمان پر  
 آسمان ہر جہ دیکھتے ہیں اپنے دون میں فوق السموات کو تو پاتے ہیں  
 ہم کرسی کو اور جب چڑھتے ہیں اپنی بصر کو ما فوق کرسی کے تو پاتے ہیں ہم

عرش عظیم کو جو وہ منتہی ہے مخلوقات کا ایسے کہ وہ بہ تمامہ دلالت کرتے ہیں اور پر خالق جل و علی کے پہریم اگر درجہ بدرجہ چڑھیں طرف مافوق عرش کے تو نہیں دیکھتے ہم فکر کی وہاں رسائی کی کوئی چیز یقیناً پس ٹھہر گئی ہماری فکر وہیں بالضرور اس واسطے کہ سواری فکر کی منتہی ہوتی ہے انتہائے اجسام تک اور وہاں ہم دیکھتے ہیں رویت قلبی و بصارت عقلی سے بارگاہِ قصرِ رفیع الرحمن کی جمیع مخلوق میں اوس کے اور ظاہر کرنا وجود سے اس کے ذات و صفات کو اس واسطے کہ رتبہ خالق کا فوق ہے رتبہ مخلوقات پر بیشک وہ فوقیت رتبہ ہے جیسا کہ اوپر گذر چکا اور یہ فوقیت مباہن ہے اوس فوقیت عرش کے جو عرش کو ماتحت پر اوس کے یعنی کرسی و آسمانوں و زمینوں پر اس واسطے کہ فوقیت عرش و ماتحت اوس کے کی نہیں ہے مگر بالجملة والمالک انہی۔

**قال۔** اور غزالی نے اربعین میں فرمایا حلول نہیں کرتا وہ کسی چیز میں اور نہ حلول کرتی ہے کوئی چیز اندر اوس کے برتر ہے اس بات سے کہ سائلے اوس کا کوئی جگہ جس طرح پاک ہے اس بات سے کہ روک لے اوس کو زمانہ بلکہ ہوا وہ پہلے پیدا کرنے مکان اور جہان کے اور وہ اب اوس حال پر ہے جس طرح پہلے تھا اور وہ جد ہے ساتھ اپنے صفتوں کے مخلوق سے نہیں اس کی ذات میں کوئی سوائے اوس کے اور نہ اوس کے غیر میں ذات اس کی انتہی اس طرح ایک جماعت کثیر نے لکھا۔

**اقول۔** امام حجت الاسلام نے اس قول سے رد کیا ہے اور ہر دو فرق کے اقوال کا جنہوں نے جہت و تمیز و مکان کو ثابت کیا ہے یا اوس کا حلول ہر جگہ

سمجھا گیا پس اس نفی قید حجت و تجز و مکان سے ارادہ کیا ہے اوس ذات مطلق  
کی عموم معیت کا اور ہر ہر مکان میں شان حلول کی نفی سے ثابت کیا ہے کہ یہ  
معیت مثل دو جسموں وغیرہ صفات مخلوق کے نہیں ہے چنانچہ آپ نے  
احیاء میں فرمایا ہے کہ وَهُوَ مَعَ ذَلِكَ قَرِيبٌ مِنْ كُلِّ مَوْجُوْدٍ وَهُوَ اقْرَبُ  
اِلَى الْعَبْدِ مِنْ جَبَلٍ اَوْ رِيْدٍ وَهُوَ عَلٰى كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدٌ اِذَا كُنَّا لِلْاَمَلِ قَرِيبًا  
قَرِيبٌ اَلْاَجْسَامِ كَمَا لَا يَمِثْلُ ذَاتُهَا ذَاتُ الْاَجْسَامِ یعنی ہا وصف ذات  
مطلق کا فوق عرش ہونیکے ہر موجود کے قریب ہے اور وہ قریب تر ہے  
اپنے بندہ سے اوس کے رگ جان کے اور ہر چیز پر بالذات حاضر ہر گز یہ  
صفت الہی قرب کی مانند صفت قرب اجسام کے نہیں ہے جیسے وہ ذات مطلق  
واجب الوجود کی مانند ذات مخلوق ممکن الوجود کے نہیں ہے۔

**قال۔** بیان سے ثابت ہوا کہ خدا تعالیٰ کو ہر ہر مکان میں ہمراہ ہر انسان کے  
بذاتہ کہنا نہ بعلم و قدرت وغیرہ مذہب معتزلہ کا ہے لہذا کتب عقاید اہل سنت  
و جماعت کے کیا اصحاب تقلید راہیمہ اربعہ اور کیا اہل حدیث قاطبہ خالی  
ہیں بیان اس عقیدے سے جسکا جی چاہے تلاش کر دیکھے ہاں جارائند  
زمخشری و عبد الجبار معتزلی وغیرہما اسکے قائل ہیں سوا و نکار و کتب متکلمین میں  
لکھا ہے۔

**اقول۔** اوس ذات مطلق و مقدس کا ہر جگہ حلول و اتحاد کی شان میں محض بذاتہ  
ثابت کرنا بغیر از علم کے یا اوسکی شان عموم معیت کو قید مکانیت سے تعبیر کرنا طریقیہ  
معتزلہ کا ہوگا مگر اوس ذات مطلق کی عموم معیت و احاطت پر جو آیات و احادیث

کثرت و دلالت کرتے ہیں اور سکا انکار ایسا ہی جبرائے جس طرح سے کہ آیات استواء  
 و فوق کا انکار ناروا ہے۔ اس عموم معیت و احاطت کے نسبت اہل سنت  
 و جماعت کا جو عقیدہ ہے سابق اس کے مختلف مقامات پر گذر چکا چنانچہ حد  
 لا تَكُونُ دُكُوعُونَ سَمِيعًا قَرِيبًا وَهُوَ مَعَكُمْ مُتَّفِقٌ عَلَیْكَ مَعْنَى مَنِ امَامٌ سَمِيعٌ فِي  
 كِتَابِ اسما و صفات میں حلیمی سے نقلاً بیان کیا ہے کہ مَعْنَاهُ لَا مَسَافَةَ  
 بَيْنَ الْعَبْدِ وَبَيْنَ رَبِّهِ مَعْنَى حَقِّ سَجَانِہِ تَعَالٰی کے قُرب و معیت کی یہ معنی ہے  
 کہ نہیں ہے مسافت یعنی بعد رکائی درمیان بندہ اور اللہ تعالیٰ کے اور عبد اللہ  
 شعرانی نے البیوا قیت میں کہا ہے کہ قَالَ الشَّيْخُ اِبْرَاهِيْمُ مُبْلَكُ هُوَ مَعْنَاهُ اَبْدَانُهُ  
 وَصِفَاتُهُ حِينَئِذٍ اس معیت الذات مع الصفات کا عقلاً و نقلاً مدلل ثبوت دیا  
 چنانچہ قَالَ الْبِضَاءُ وَهُوَ جُزْءٌ قَرِيبٌ الذَّاتِ لِقُرْبِ الْعَالَمِ لِأَنَّهُ مُوَجِبَةٌ  
 یعنی مجازاً اقرب ذاتی کو قرب علمی کہنا اس واسطے کہ یہ قرب علمی موجب ہر قرب  
 ذاتی کی وَقَالَ الشَّيْخُ طَيِّبٌ نَقْلًا عَنْ الشَّيْخِ عَزَّ الدِّينِ اِنَّهُ اقْرَبُ اِلَى كُلِّ شَيْءٍ  
 لَيْسَ شَيْءٌ اقْرَبُ اِلَيْهِ مِنْ شَيْءٍ وَلَا شَيْءٌ اَبْعَدُ اِلَيْهِ مِنْ شَيْءٍ وَلَا يَمَعْنَى اقْرَبُ الْمَسَا  
 لِكُنْهُ مُنْذَرٌ عَنْ ذَلِكَ وَقَالَ كَذَا الْحَقُّ سُبْحَانَهُ وَتَعَالٰی مُوجُودٌ فِي كُلِّ مَكَانٍ  
 مَّا خَالَاهُ مَكَانٌ وَنَزْهُهُ عَزَّ الْمَكَانُ وَالزَّمَانُ یعنی یہ تحقیق کہ  
 اللہ تعالیٰ قریب تر ہے ہر شے سے نہیں ہے کوئی شے قریب تر طرف اوس کے  
 کسی شے سے اور نہیں ہے کوئی شے زیادہ دور طرف اوس کے کسی شے  
 سے اور نہیں معنی میں قرب مسافت کے کیونکہ وہ باک ہر اس قرب سے  
 جسمیں مسافت ہے اور کہا اسی طرح حق سجانہ تعالیٰ موجود ہے ہر مکان میں

نہیں خالی اوس سے کوئی مکان (یہ بیان موافق ہے حدیث صحیحہ کے کُل  
 شے ماکلاً اللہ باطل کے) اور پاک ہے مکان و زمان سے (کیونکہ بہت قرب  
 الہی مثل قرب جہی و مکانی کے نہیں ہے)۔ اور شیخ الاسلام ابن العباس رحمہ اللہ  
 قولہ تعالیٰ وَخُنُوقُوبِ اِلَیْہِ کے معنی میں فرمایا ہے کہ آیت دلالت کرتی ہے  
 اقربیت پر اللہ تعالیٰ کے اپنے بندہ سے قرب حقیقی جیسے کہ لائق ہے  
 قطعاً پس ظاہر ہے کہ یہاں قرب حقیقی سے مراد ذاتی ہے چنانچہ یہ اصل قول  
 اور نیز اسباب میں قول مام فخر الدین رازی اور امام غزالی وغیرہم رحمۃ اللہ علیہم  
 قول جو دلالت کرتا ہے اُپر محبت و قربت ذاتی کے فصل اول میں گذر چکا ہے۔  
 اور شاہ ولی اللہ محدث دہلوی نے قول الجلیل کے فصل چہارم میں فرمایا ہے  
 ترجمہ اسکا یہ ہے کہ اصل مراقبہ کی وہ حدیث جو رسول صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم  
 فرمایا کہ احسان یہ ہے کہ عبادت کرے اللہ کی گویا تو اسکو دیکھ رہا ہے  
 سو اگر تو اسکو نہ دیکھ سکے تو جان لے کہ وہ تجھ کو دیکھتا ہے تو اسے سالک  
 اپنے زبان سے کہے کہ اللہ میرے پر حاضر ہے اور اللہ مجھ کو دیکھتا ہے۔ اور  
 اللہ میرے ساتھ ہے یا اسکو دل میں خیال کرے بدون تلفظ کے  
 پھر اللہ تعالیٰ کی حضور و نظر و سکی محبت یعنی ساتھ ہونی کو خوب مضبوط  
 تصور کرے باوجود پاک ہونے اوس ذات مقدس کے جہت و مکان سے  
 یہاں تک تصور کو جاوے کہ اوس میں ڈوب جاوے یا اس آیت کا تصور کرے  
 وَهُوَ مَعَكُمْ اَیْمًا کُنْتُمْ یعنی اللہ تعالیٰ تمہارے ساتھ ہے جہاں کہیں کہ تم  
 ہو اوس کے ساتھ ہونی کو بیان کرے کھڑے اور بیٹھے اور لیٹے تنہائی اور لوگوں کی

ملاقات میں اور مشغول و بیکاری میں یا یہ آیت پڑھے **فَاَيُّهَا الَّذِيْنَ كَفَرُوْا اَنْتُمْ وَجْهَ اللّٰهِ**  
 یعنی جد ہر تم متوجہ ہو دین اللہ کی ذات ہے یا یہ آیت پڑھے **اَلَمْ تَعْلَمُوْا**  
**اَنَّ اللّٰهَ يَمُرُّ بِكُلِّ شَيْءٍ عِلْمًا** انسان نہیں جانتا کہ اللہ اسکو دیکھتا ہے یا اس آیت کی  
 مراقبہ کرے **وَنَحْنُ اَقْرَبُ اِلَيْهِ مِنْ حَبْلِ الْوَرِيدِ** یعنی ہم قریب ترین انسان کی  
 رگ گردن سے یا اس آیت کا تصور کرے **وَاللّٰهُ بِكُلِّ شَيْءٍ مُّخِيطٌ** یعنی اللہ  
 ہر چیز کو گھیرے ہوئے ہے یا اس آیت کا درمیان کرے **اِنَّ مَعَ رَبِّكَ شَهْمِيْنَ**  
 یعنی اللہ میرا رب میرے ساتھ ہے وہ رب مجھکو ہدایت کریگا یا اس آیت کا مراقبہ  
 کرے **هُوَ الْاَوَّلُ وَالْاٰخِرُ وَالظّٰهَرُ وَالْبَاطِنُ** یعنی وہی اول ہے اور وہی  
 آخر ہے وہی ظاہر ہے وہی باطن ہے سو یہ مراقبات اللہ عزوجل کے ساتھ  
 دل متعلق ہونیکے واسطے مفید ہیں۔

اور شاہ صاحب مدد روح رسالہ سطعات میں زیر آیہ سورہ نور اللہ نور السموات  
**فَاِلَّا لَرْضٍ تَحْرِيرُ فَرَاسَتِهِ** ہیں کہ اگر گنج فہمی تامل کنندگان مانع فہم امر نشود صریحت  
 در بیان طلسم آہی ہماں ذات مجرودہ مقدسہ نور السموات والارض است الخ۔  
 کہاں ہیں وہ لوگ جو عموم معیت ذاتی کو معتزلہ و قدریہ کا عقیدہ تصور کرتے  
 ہیں اور کہاں ہیں وہ لوگ جو اللہ تعالیٰ کو بچت فوق مکان عرش پر بالذات  
 بیٹھا کر اسکی معیت ذاتی کو فقط معیت علی سے بغیر ذات کے تعبیر کرتے تھے  
 سعاد اللہ کیا امام بیہقی و بیضاوی و امام رازی و امام غزالی و امام شوکانی و امام شعرانی  
 اور شاہ ولی اللہ محدث دہلوی اور مولانا شاہ عبدالغفر دہلوی و مولانا عبدالقادر  
 دہلوی رفیع الدین صاحب قاضی شمس اللہ پانی پتی اور نواب صدیق حسن صاحب عجم

بھی معتزلہ و قدریہ تھے کیونکہ امام بہت ہی تو قرب الہی سے مباحث و بددیگاری کی نفی کرنے والے ہیں اور امام غزالی تو قید بہت و تحیض و مکان عرش کے مخالف اور عموم معیت و احاطت کو بے طول و استیحا ثابت کر نیوالے ہیں بیناوی اور امام شعرانی اور شاہ ولی اللہ محدث سبارہ میں انہیں کے مقدم ہیں اور امام شوکانی تو آیات معیت سے معیت علمی کے تاویل کرنے والو تکوید عتی کہنے والے ہیں اور نواب صدیقی صاحب ہی سبارہ میں انہیں کے ہدم ہیں اور شاہ عبد الغفر نے جو وحدۃ الوجود کے قائل ہیں جیسے کہ ان کے والد بزرگوار تھے اور ڈاکٹر صاحب علی الخضر اصل امام بہت ہی کو محدث اور امام شوکانی کو امام اور شاہ ولی اللہ صاحب کو اپنا پیشوا اور صدیقی صاحب کو مجدد تسلیم کرتے ہیں

ان آیات قرب معیت کے متبادر مضمون سے باوجود ثبوت معیت ذاتی کے کیا پایا کہ قول ہے شاہ صاحب محدث دہلوی کا جو اوپر گذر چکا کہ جو خصوصیت استوار کی عرش کے ساتھ ہے وہ دوسرے کسی مخلوق کے ساتھ نہیں ہے جس سے عموم معیت ذاتی کے ساتھ ایک خاص نسبت ذاتی استوار کی عرش کے ساتھ متحقق ہوئی ہو

عہ اس رسالہ کے بعد ریواہم نے مولوی قاضی عبدالقادر صاحب پیارم پٹی کے جواب میں ایک رسالہ لکھا ہے جس کا نام توجیہ التفسیر رکھا ہے جو دراصل اسی رسالہ کا ضمیمہ ہے جس میں معیت و قرب ذاتی کی بحث نہایت تفصیل کی گئی ہے اور مثل ثبوت اس کا دیا گیا ہے اور اہل علم کے ایسے چالیس احوال لاکر پیش کیا کہ جنہوں نے معیت و قرب ذاتی کا ثبوت دیا ہے اور تفسیر کی ہے ۱۲ منہ

لہذا قول اول سنائی قول ثانی نہیں ہے بلکہ بطریق اہل حق کے تصدیق کی ہر  
بر ایک آیت کو عموم و خصوص کے ساتھ جیسے کہ وارد ہوا ہے۔

مسئلہ وحدت الوجود کے نسبت جسکا حاصل وَهُوَ قَرِيبٌ مِنْ كُلِّ مَوْجُودٍ ہونا  
شاہ عبدالغیر زہلوی نے ایک ہفتی کے جواب کے آخر میں لکھا ہے جمل  
قناوی عزیزی ہے۔ در قرآن مجید چند جہا اشارہ باین مسئلہ واقع شدہ و صحیح ترین  
آیات والہ بر معنی این آیت است سَمِعْتُمْ اَيَاتِنَا فِي الْاَفَاقِ وَفِي اَنْفُسِهِمْ حَتَّىٰ  
يَتَّبِعُوا لَهْمًا لَّهِ الْحَقِّ اَوْ كَذِبًا يَكْفِيْ بِرَبِّكَ اِنَّهُ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدٌ اَلَا اِي سَمِعْتُمْ فِيْ مَرْثَةٍ  
مِّنْ اَيِّقَاعٍ مَّرَجَمًا اَلَا اِنَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ مُّحِيطٌ اور نیز آیہ هُوَ الْاَوَّلُ وَالْاٰخِرُ وَالظَّاهِرُ  
وَالْبَاطِنُ اَنِيتْ معنی وحدۃ الوجود۔

اور نواب صدیق حسن خان صاحب مرحوم جنکو یہ لوگ امام الوقت و مجدد تصور  
کرتے ہیں کتابے یا ضالم تراض اور تقصیر جیو والا حرار میں قابل ہوئے ہیں  
کہ مسئلہ وحدۃ الوجود کا حق اور مطابق شرع ہے حالانکہ وعدۃ الوجود کا  
حاصل یہ ہے اَلْوَاجِبُ الْوُجُودُ وَوُجُودُهُ اَقْرَبُ مِنْ كُلِّ مَوْجُودٍ پس اس  
ثابت ہو گیا کہ اہل سنت و جماعت کا عقیدہ صحیح حق سبحانہ تعالیٰ کی محض معیت  
علیٰ بغیر از ذات کے نہیں ہے بلکہ اسکی عموم معیت ذاتی مع صفت علم ہے  
جس طرح سے حق سبحانہ تعالیٰ خود آپ معیت ذاتی و علمی کا ذکر فرما چکا ہے  
اَللّٰهُ مَعَنَا وَمَعَهُمُ اَيُّهَا كُنَّا وَكُنْتُمْ۔

خاتمۃ الکلام پر گزارش ہے کہ اگرچہ اسمین کہ اگرچہ اسمین کچھ شک نہیں ہے  
کہ آیات قرب و معیت سے اکثر اہل علم نے عموماً معیت علم مراد لی ہے مگر وہ

ایسی نہیں جو منافی معیت ذاتی ہو یا مخالف مفہوم آیات منصوبہ ہو کیونکہ  
اہل حق نے صفات کو غیر ذات یا زاید بر ذات الہی نہیں مانا ہے بلکہ وہ  
قدیم و غیر مجعول ہیں جسمین اعتبار حدوث کو دخل نہیں ہے اور نہ کہہیں ذات سے  
انفکاک کے تصور کی گنجائش ہے۔ پس اس صورت میں ظاہر ہے کہ یہ معیت  
علمی منافی معیت ذاتی نہیں ہے مگر خبردار ان لوگوں کا معیت علمی کہنا اس کے  
مغایر ہے کیونکہ انہوں نے افتد تعالیٰ کو بالذات بالائے عرش کیا ہے تو اس کے  
یہ معنی ہوے کہ یہ معیت علمی عالم کے ساتھ بغیر ذات کے ہے یعنی علم ہے  
ذات ندارد یہ تو ایک بیہودہ خیال ہے جو عقلاً و نقلاً محال ہے کیونکہ نقلاً ذاتی  
و علمی معیت معاً ثابت ہے اور عقلاً کسی صفت کا قیام بغیر ذات کے متصور ہی  
نہیں ہو سکتا تا نیا صفات عین ذات الہی ہونی کی وجہ سے ایک ہی گیر انفکاک  
متصور ہی نہیں ہو سکتا القصبہ جبکہ ایسی معیت علمی کے متعلق اس قسم کے  
اشکالات پیدا ہوتے ہیں تو یہ کہہ دیتے ہیں کیفیت مجہول در حالیہ معیت علمی  
کی کیفیت کا مجہول ہونا قایل کے حق میں باعث اطمینان اور سایل کے لئے  
سبب سکوت و تشفی ہے تو معیت ذاتی کی یہی کیفیت ہے بلکہ معیت ذاتی کو  
مجہول کہہ دینے سے اکثر اعتراضوں سے مخلصی حاصل ہونیکے سوائے جملہ آیات الہی  
کی تصدیق بلاتاویل کے ہو جاتی ہے تو پھر کیوں انکار کیا جاتا ہے اور کیفیت  
مجہول کا اقرار نہیں ہوتا غرض بعضوں نے اس سے کہ نہیں سمجھا بغیر سمجھے بالجزم  
یہ اعتقاد کر لیا کہ حق سجاد تعالیٰ بالذات فوق عرش ہے اور بالعلم محیط عالم اور  
مشاء اس قید کا یہ ہے کہ در صورت معیت ذاتی عالم کے ساتھ حلول اتحاد

لازم آجاویگا اور نیز قاذورات وغیرہ اشیاء نجس و کریمہ کی معیت سے ذات مقید  
 ہوا و سکا ہوا اثر لاتی ہو جاویگا حالانکہ یہ خیال باطل ہے کیونکہ جیسے حق سبحانہ  
 کی احاطت ذاتی عرش کے ساتھ بلا حلول و اتحاد کے جائز ہے یا جس کیفیت سے  
 کہ لوح محفوظ کے ساتھ اسکی معیت و قربت درست ہے اسی طرح دوسرے  
 مخلوقات کے ساتھ بھی اسکی احاطت و معیت ذاتی جائز و درست ہو جائیگی  
 والا تبیح بلا مرجع باطل ہوگی۔ غرض انہوں نے شریعت اور حقیقت احاطت کو  
 نہیں سمجھا اور بغیر جانے بوجھے اپنے دانستہ میں اسی عقیدہ کو صحیح جانا لہذا  
 بعض فرضی و قیاسی نقصانات کی تنزیہ سے ذات مطلق کو مقید کر دیا پس  
 اس تنزیہ کی بعینہ وہی صورت واقع ہوئی ہے جیسے کہ مجوسیہ نے خلق شہر  
 یزدان کی تنزیہ کر نیکی لئے دوسرے خالق شہر اہرمن کی تجویز کی کیونکہ انہوں نے  
 یہ گمان کیا پیروان جو خالق خیر ہے و شر کو پیدا نہ کریگا والا وہ خیر محض نہوگا  
 اس وجہ سے کہ انہوں نے اپنے زعم فاسد میں خلق شر کو شر سمجھا تھا حالانکہ  
 خلق شر شر نہ تھا۔ مگر افسوس کہ ان نادانوں نے اس سر کو نہیں سمجھا لہذا  
 ذات یزدان سے اس شر وہمی کی تنزیہ کے غرض سے شر کا خالق اہرمن  
 کو ٹھہرا کر یزدان کا شریک ہمتا بنا لیا۔ برین عقل و دانش بیاید گریٹ  
 پس جو حضرات عقیدہ عموم معیت ذاتی سے ڈرتے ہیں کیوں غور و فکر نہیں کرتے  
 کہ بالفرض موافق زعم مخالف کے اگر احاطت و معیت ذاتی کی صورت میں  
 نجات اشیاء کا برا اثر ذات مطلق پر لاتی ہوگا تو وہی برا اثر صفات حق  
 نسبت بھی صادق آجاویگا کیونکہ صفات حق زاید بر ذات حق نہیں لہذا

غیر ذات مطلق نہیں لہذا جو فرضی قباحت کہ احاطت ذاتی کی صورت میں واقع ہوگی وہی قباحت احاطت علمی میں بھی پائی جاوے گی یا اگر اس قباحت سے نکلنے کے لئے صفات حق کو راید بذات حق یا غیر ذات مطلق فرض کر لیں تو ان کا ممکن و جائز ہوگا تو ذات مطلق سے صفت علم کی نفی سے جہل لازم آ جاوے گا۔  
 روستائے زوہدست بارانِ جہت رفت و دریاے ناودانِ بہشت  
 اصل منشأ غلطی بمعیت ذاتی کی نا فہمی ہے جسکی وجہ سے اپنے توہمات باطل و خیالات فاسد کو اس میں دخل دیکر حلول و اتحاد پر محمول کیا گیا اور وجہ اس احتمال کی یہ ہوئی کہ انہوں نے شاہد کا قیاس غلبہ پر کیا لہذا حق سبحانہ و تقدس کی معیت ذاتی کو بائید گرا اپنے معیت ذاتی یعنی اجسام پر قیاس کیا اور اپنے زعم میں ذات مطلق سے اسکی ایک صفت کمال کے زایل کر نیکو ہی کمال تنزیہ خیال کر لیا جیسے کہ مجہر اپنے خالق کا کمال دو پروں ہی میں سمجھتا ہے یعنی اگر مجہر سے خدا تعالیٰ کی صفت بوجہی جائے تو وہ بھی اپنی حالت پر قیاس کر کے یہی جواب دے گا کہ میرے خالق کو ضرور دو پروں ہوں گے کیونکہ وہ اپنا کمال پروں میں پاتا ہے اور ہوا پر اڑنے سے نہایت لذت اٹھاتا ہے لہذا اپنی دانستہ میں یہ حزم رکھتا ہے کہ اگر خدائے تعالیٰ کو جو میرا خالق ہے پیر نہوں تو وہ ہرگز اسکی گناہ تو عاجز ہو جاوے گا جس سے اسکی ذات پاک میں سخت نقصان لازم آ جاوے گا اگرچہ کہ اس مجہر نے بظاہر اپنے زعم میں اپنے خالق کی تنزیہ اعلیٰ درجہ کی کی ہو مگر فی الحقیقت جاننے والیکے نزدیک اسکی یہ تنزیہ بقدر قبیح تر تشبیہ ہے جس میں نہ نام نہی اسلئے واقع ہوئی کہ اس نے اپنی کم فہمی اور اپنے خالق کی عدم معرفت کو درجہ اپنے ذاتی نقصانات سے خالق مطلق کی

متنریہ کرنا چاہا لہذا اپنے صفات پر خالق کے صفات کو قیاس کیا پس یہی مثال جو  
اوس شخص کے قصور عقل کی جس نے فوق عرش سے حق سبحانہ تعالیٰ و تقدس  
کی احاطت علمی کو مثل اوس اپنے احاطت علمی کے فرض کیا جیسے کہ زید باوجودیکہ  
حیدر آباد میں ہے مگر اکبر آباد کے تاج محل پر اوسکا علم حاوی ہے یعنی جیسے کہ  
زید کے علم میں تاج محل حاضر ہے یا یوں کہو کہ زید کا علم اوسکے تمامی معلومات  
پر محیط ہے اوسی طرح یا اوس سے زیادہ حق سبحانہ تعالیٰ کا علم جمیع عالم پر محیط ہے  
وَمَا قَدَرُوا اللَّهَ حَقَّ قَدْرِهِ

اس تمثیل کے دینے میں اوس نے غلطی فاحش کی ہے کیونکہ جیسا کہ  
یہ تمثیل حسب حال و موافق واقع کوئی مناسبت نہیں رکھتی بدین وجوہ کے زید کو  
اوس تاج محل کا علم بعد رویت کے حاصل ہوا ہے لہذا علم اوسکا حصولی ہے کیونکہ  
قبل از حصول اس رویت کے زید اس سے جاہل تھا یا بعد حصول کے اوس کو  
بہول گیا تو یہی جاہل رہا پس زید اور اوس کے علم میں انفکاک لازم آیا کیونکہ جو علم  
حادث کہ زید بذات یعنی عارضی ہوتا ہے اوسکی یہی شان ہے بخلاف  
اوس کے حق سبحانہ تعالیٰ کا علم قدیم و حضوری ہے جس میں اول و آخر جہل کو ہرگز  
دخل نہیں ہوتا اور کسی حالت میں ذات و علم میں انفکاک متصور ہی نہیں ہو سکتا  
ع بین تفاوت رہ از کجاست تا بجا۔

قطع نظر اسکے اس مثال میں یہ کیسی بڑی اور بدیہی غلطی ہے کہ اس  
اصل مفہوم یعنی معیت علمی ہی تو ثابت نہیں ہوتی کیونکہ زید کے خیال میں  
جو صورت کہ حاضر ہے وہ بنفسہ تاج محل کی اصل عمارت خارجی نہیں ہے بلکہ

تاج محل کی مثال ہر صورت میں زید کا علم تاج محل کی صورت مثالیہ داخلہ پر محیط  
 نہ اصل عمارت خارجی تاج محل پر۔ پس اگر اسی طرح حق سبحانہ تعالیٰ کی احاطت  
 علمی کو ہی فرض کیا جاوے تو محض بہتان و ظلم عظیم ہے یا اگر باعتبار  
 خالقیت کے دیکھا جاوے تو بے شک قبل از خلق کے خالق کو اپنے مخلوق کا  
 علم ضروری ہے اَلَا يَعْلَمُ مَنْ خَلَقَ وَهُوَ اللَّطِيفُ الْخَبِيرُ لہذا وہ ازل ہی میں  
 سب جان چکا ہے لہذا تمامی معلومات یعنی صور علمیہ پر اس کا علم محیط ہے  
 پس اس احاطت علمی کا اطلاق مرتبہ علمی یعنی صور علمیہ ہی کے نسبت صادق  
 آسکتا ہے نہ کہ مرتبہ خارجی یعنی اس عالم کے نسبت اطلاق اس احاطت علمی کا  
 صحیح ہو سکتا ہے کیونکہ وہ صور علمیہ جو معلوم حق میں بذاتہ خارجاً خارج نہیں ہوتا  
 والا ذات حق میں خلوص لازم آئیگا اور یہ محال ہے پس یقیناً صور علمیہ علم الہی ہے  
 کبھی مفک نہیں ہوتی بلکہ ابداً لا باء علم الہی میں ہی بحقیقتہ ثابت رہتے ہیں  
 تو ناگزیر صور خارجیہ جو خارج میں موجود ہوتے ہیں ان صور علمیہ کے  
 امثال ہوتے جو علم الہی میں ثابت ہیں بہر حال یہ صور خارجی یعنی عینی ہوتے  
 ان صور داخلی کے ہوتے جو علمی ہیں اس صورت میں اللہ تعالیٰ کے احاطت  
 و معیت علمی کا اطلاق صرف معلومات کے ہی نسبت صحیح ہو ایا در ہے کہ یہ معیت  
 علمی ہی مع الذات ہے ہاں کہ اس عالم کے ساتھ کیونکہ یہ عالم خارجی اس صور  
 داخلی کے سوا ہے پس اس صورت میں اس کے علم مطلق سے علم جزئیات عالم  
 کی بھی نفی ہو جائیگی کیونکہ اللہ تعالیٰ تو بالذات عرش پر ہی رہتا ہے تو  
 پہر زمین پر جو واقعات کہ آنا فنا گزرتے رہتے ہیں پہر اس کا علم حاصل ہوتا

ذریعہ ہی کیا ہے لہذا انہوں نے یہہ گمان کر لیا کہ اللہ تعالیٰ جو خالق ہر شے ہے  
 ہر چیز کو اس کے جملہ واقعات و حادثات کے ساتھ جان چکا ہے کیونکہ خالق کو  
 قبل از خلق کے از جز تا کل علم حاصل ہے لہذا بعد از خلق کے جو کچھ کہ ہوتا رہا ہی  
 اوسے علم قدیم کے موافق ہوتا ہے جسکو اللہ تعالیٰ نے جان چکا ہے پس اس  
 حالت میں اس اعتقاد کی یہ صورت ہوئی جیسے کہ مصویر اپنی بنائی ہوئی نامی تصویر  
 اپنے مکان میں بیٹھ ہوے اور ذہنی نقوش کے ذریعہ سے تصور کرتا ہے  
 جو اس کے خیال میں موجود ہیں یعنی اس صورت میں اور تصویر کا علم مصویر کو  
 اپنے صور خیالیہ میں غور و فکر کرنے سے حاصل ہوتا ہے تعالیٰ اللہ عنہ دالک علو  
 یکیدوا حق سبحانہ تعالیٰ ہر چیز کو مثل ہمارے غور و فکر سے ادراک نہیں کرتا ہے  
 بلکہ وہ ہر چیز کو بالمشاہدہ جانتا ہے یعنی جیسے کہ قبل از خلق کے تمامی صور علمیہ  
 پرا حاطت علمی مع الذات کی وجہ سے تمامی صور علمیہ کا علم شہوداً حاصل تھا  
 اسبطح بعد از ظہور خارجی کے بھی حق سبحانہ تعالیٰ و تقدس کو اس تمام عالم کا  
 علم مع الذات شہوداً ہی حاصل ہے فلہذا قال اللہ تعالیٰ وَاِنَّهُ عَلٰی كُلِّ  
 شَيْءٍ شَهِيدٌ پس تا آنکہ اس عالم کے ساتھ احاطت و معیت ذاتی واقع نہو -  
 علم شہودی تصور نہیں ہو سکتا جسکا مختصر بیان سابق اس کے گذر چکا اور جب تک  
 مرتبہ علم سے خارج یا ظہور صور علمیہ کی حکمت ظاہر نہو معیت حق کی حقیقت بھی  
 مستحق نہیں ہونی لیکن یہہ محل اس بیان کا متحمل نہیں ہے اگر کوئی طالب حق اس  
 حقیقت کا طالب ہے تو وہ اہل حق سے طلب کرے کہ مَا عَلَيْنَا اِلَّا الْبَلَدُ  
 وَاٰخِرُ حَوٰسِنَا اِنَّ الْحَمْدَ لِلّٰهِ رَبِّ الْعَالَمِیْنَ اِیْہَا النّٰطِرِیْنَ اَسْرَارِیْنَ

میرا فحاطب کوئی خاص شخص نہیں ہے اور نہ اب میں کسی کو خاص کرنا چاہتا ہوں بلکہ اصل مقصود میرا طہارتی ہے یا اللہ اسکو شرف قبولیت بخش اور اس سے سب کو فائدہ پہونچا اور اپنے فضل و رحمت سے میرا خاتمہ بھی کرے۔

حضرات اگرچہ میں اپنے کم علمی کا معترف ہوں مگر الحمد للہ ذی علم لوگوں نے اسکی صحت مضامین کی تصدیق فرمائی ہے از انجملہ مولوی سید احمد حسین صاحب دہلوی اور مولوی احمد صاحب نابالوی ہیں جنکو مولانا جناب تاج حسین صاحب سے شرف تلمذ حاصل ہے اور میرے مولوی حکیم وکیل احمد صاحب سکندر پوری اور جو تھے مولانا حضرتنا مولوی حاجی محمد صبی الدین شاہ خاطر صاحب مدد اللہی مدظلہ اللہ تعالیٰ ہیں۔ چنانچہ اس بارہ میں حضرات موصوف نے بعد ملاحظہ رسالہ انداء کے جو اپنی ذاتی رائے و خیال ظاہر فرمایا ہے بغرض ملاحظہ ناظرین مجسّمہ درج ذیل کیجاتی ہے۔

نقل خط اول مولوی سید احمد حسین صاحب دہلوی اول تعلقہ دار ضلع نانائیٹر علاقہ حیدر آباد دکن مورخہ ۱۰ مارچ ۱۳۳۱ء

جناب بندہ

تسلیم۔ جقدر اوراق اپنے اپنے تصنیف کے روانہ فرمائے تھے وہ میں دیکھنے لگے مجھکو آپ کے تصنیف میں اسوجہ سے کہیں کچھ بنائیکی ضرورت نہیں ہوئی۔ کہ جو کچھ آپ نے اپنی تحریر میں ثابت کیا ہے اسکا حاصل یہی ہے کہ استوی علی العرش بطرح قرآن شریف میں آیا ہے اوپر ایمان لانا چاہیے اور اور صفات الہی کے آیتیں مشابہ فی المعنی ہیں اسلئے اس آیت یا اور آیات صحفا

کوئی معنی مخلوقات کے صفات کے قیاس پر اس طرح کے نہیں کرنے چاہیں جس  
 حیثیت لازم آنکر تنزیہ الہی میں کچھ فرق آ جاوے اور جن صاحب کی تحریر کا  
 رد لکھا ہے انہوں نے اکثر جگہ صفات الہی کے آیات و احادیث کا ترجمہ اپنے کلام  
 میں اس طریق سے کیا ہے جس سے صفات الہی کا قیاس صفات مخلوق پر لازم  
 آتا ہے اس لئے آپ کا مناظرہ اپنے شخص مقابل کے ساتھ گویا ایسا ہی ایک مناظرہ ہے  
 جو قرآن شریف کے نزول کے زمانہ میں ہو چکا ہے اور خود اللہ تعالیٰ نے سورہ فصلت  
 کی ایک آیت نازل فرما کر اس مناظرہ کو طے فرما دیا ہے صحیح بخاری اور مسلم وغیرہ  
 میں حضرت عبداللہ بن مسعود کی روایت میں جو کچھ اس مناظرہ کا قصہ بیان کیا گیا  
 ہے اس کا حاصل یہ ہے کہ حضرت عبداللہ بن مسعود فرماتے ہیں ایک روز حرم شریف  
 میں خائیکوہ کی پردہ کے آڑ میں کھڑا ہوا تھا کہ ایک شخص سقفی اور دو شخص قریشی  
 اور انہوں نے آپس میں کچھ باتیں کیں جو میں نہیں سنیں پہر ایک شخص نے اون میں  
 کہا کہ ہم جو باتیں کر رہے ہیں کیا خداے تعالیٰ اون باتوں کو سنتا ہے اور دوسرے  
 نے کہا کہ جب ہم سنائی دینے کے قابل پکار کر باتیں کریں گے تو خدا سنیگا  
 چپکے چپکے باتیں کریں گے تو کیونکر سنیگا اوس پہلے شخص نے کہا جب خدا تعالیٰ  
 سنتا ہے تو سب کچھ سنیگا۔ حضرت عبداللہ بن مسعود فرماتے ہیں کہ میں نے  
 اس قصہ کو انحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم سے ذکر کیا اوس پر اللہ تعالیٰ نے آیت  
 وما کنتم تستہون ان یشہد علیکم سمیعکم خاصین نازل فرمائی حاصل معنی  
 آیتہ کے یہ ہیں کہ قیامت کے دن جب مشرکین اپنے شرک سے اور گنہگار لوگ  
 اپنے گناہ سے انکار کریں گے تو اللہ تعالیٰ اون کے اعضاء سے اون کے برے

کاموں کی گواہی دلو ایسا اوسکا ذکر اوپر سے فرما کر اوس ذیل میں اللہ تعالیٰ فرمایا  
 کہ یہ لوگ کچھ سٹے قوی و فعلی گناہ مخفی طور پر نہیں کرتے کہ قیامت کے دن  
 اعضا کی گواہی کا انکو خوف ہو بلکہ انکا عقیدہ تو یہ ہے کہ انسان کی طرح جیسے  
 گناہ قوی و فعلی کو اللہ تعالیٰ ہی سزا جاتا نہیں ہے پہر آگے فرمایا کہ اس طرح کے  
 عقیدہ کے لوگ دوزخی ہیں حافظ ابن حجر نے اس شان نزول کی حدیث کی شرح  
 میں ابن بطلال شارح بخاری کے قول کے حوالہ سے لکھا ہے کہ اس شان نزول نے  
 آیات صفات میں قیاس صحیح اور قیاس فاسد کو الگ الگ کر دیا جس شخص نے یہ کہا تھا  
 کہ ہم دوسرے کے سننے کے قابل پکار کر بات چیت کریں گے تو خدا تعالیٰ سنیگا  
 اوس نے اس قیاس پر ہر ایک بات کہی تھی کہ جس طرح مخلوق کا حال ہے کہ سننے کی  
 قابل پکار کوئی بات کہے تو انسان سنا ہے نہیں تو نہیں سنا یہی حال خدا  
 کی صفت سمیع ہونیکا ہوگا اس طرح کے قیاس کو نبیوالے کو خدا تعالیٰ نے بعقیدہ  
 اور دوزخی فرمایا اور جس دوسرے شخص نے خدا تعالیٰ کی صفات کو صفات مخلوق  
 جدا کر کے یہ کہا تھا کہ خدا سنا ہے تو پکار کر کہنا اور چپکے سے کہنا سب کچھ  
 سنا ہے اوس کے کلام کو اللہ تعالیٰ نے آیتہ کے مضمون میں قابل منع قرار دیا  
 غرض آیات صفات میں ظاہری معنی قائم رکھ کر شیعہ سے پورے طور پر بچنا اور  
 اور تشریح کو ماتہ سے مدینا بڑی چیز ہے حافظ ابن حجر نے فتح الباری شرح  
 صحیح بخاری میں لکھا ہے کہ جو لوگ کہ صفت استوی علی العرش کو ظاہری معنی پر  
 رکھتے ہیں ان کے یہی دو گروہ ہیں ایک گروہ کا اعتقاد یہ ہے کہ صفات الہی کے  
 ظاہری معنی سے ہی مراد لینا ممکن ہے جو صفات مخلوق سے ممکن ہے

دوسرا گروہ یہ کہتا ہے کہ جب اللہ تعالیٰ کی ذات مخلوق سے بالکل مباین ہے تو  
 اس کے صفات بھی مخلوق کے صفات سے جدا ہیں کیونکہ موصوف کی صفات مناسبت  
 حال موصوف کے ہونی چاہئیں حاصل کلام یہ ہے کہ جو کچھ آپ نے لکھا ہے وہ خواجہ  
 تہران شریف اور حدیث شریف اور سلف صالح کے کلام اور عقیدہ کے موافق ہے اس واسطے  
 میں آپ کے اوراق مسئلہ کو واپس کرتا ہوں اور کہیں آپ کے تحریر میں کچھ درست کرنے کا  
 موقع نہیں دیکھتا ایک جگہ آیت اور ایک جگہ حدیث کا حوالہ بلا داخلہ رہ گیا ہے  
 جہاں میں نے نشان کر دیا ہے وہ حوالہ آپ خود درج فرما سکتے ہیں۔  
 آخر پر میں یہ کہتا ہوں کہ اللہ تعالیٰ آپ کو اجر دے آپ نے اس تحریر میں بڑی عمدگی  
 اور جان فشانی فرمائی ہے زیادہ والسلام فقط

نقل خط اول جناب مولانا حکیم وکیل احمد صاحب سکندر پور میاں مدد وعد التہا صوفیہ  
 جناب مخدومی مکرمی جامع فضائل و کمالات دام مجدم  
 تسلیم۔ میں نے آپ کے اجزاء دیکھے سبحان اللہ سبحان اللہ مجھے معلوم نہیں کہ ٹنگس گورین رہ کر  
 ایسے تحقیقات پر آپ کو کہاں سے عبور ہوا جزاک اللہ خیر الجزا اب کو تمام کر کے  
 چھپوا دیجئے میں اردو میں اسکی دہوم دہامی تقریظ لکھ کے پیش کروں گا فقط۔

جناب مولوی صاحب مخدومی مکرمی دام مجدہ  
 تسلیم۔ بقیہ حصہ کتاب کا میں نے دیکھا اصل یہ ہے کہ آپ نے مضامین کو ایسی ہیئت  
 ساتھ لکھا ہے کہ سبحان اللہ بڑا نا فضول ہے۔ اور گہٹانے میں اصل مطلب  
 فوت ہوتا ہے اس سبب کہ کو دیکھ کر میل بہت جی خوش ہوا۔ اور دل سے دعا نکلی۔  
 اسکی تقریظ بہتجاہوں فقط۔

تقریظ چکیدہ خامرہ نمبرین شمارہ خبابی لانا مولو حکیم کیل احمد رضا  
سکندر پوری صانہ اللہ تعالیٰ عن الشرح المعنوی والصورہ

زمانہ حال میں جو چل رہا ہے اس قدر خیالات میں آزادی پھیل گئی ہے کہ ایسے عقاید  
گھڑے جاتے ہیں کہ جبکہ اثر سناؤ اللہ عظمت و شان کبریائی پر پڑتا ہے کوئی خدا  
العیقیدہ باری تعالیٰ شانہ کے لئے ہیبت و لوازم ہیبت ثابت کرتا ہے۔ کوئی خام خیال  
حق تعالیٰ غراسمہ کے جسمیت کا قائل ہو کے درپے ثبوت لوازم جسمیت ہے۔ کوئی  
مالیخولیائی خداوند قدس کے نسبت امکان کذب ظاہر کرتا ہے مگر الحمد للہ سچے  
مسلمانوں نے انکا تعقب کر کے نوک نہ مہرگا دیا اور ان کے حواس کو ایسا پریشان  
کیا کہ ان لوگوں نے مقابلہ کا نام نہ لیا چنانچہ علامہ زمان صوفی باصفامووی  
حاجی صفدر حسین سلمہ اللہ الوہب نے تنزیہ باری تعالیٰ شانہ میں جو بہ رسالہ تحریر  
فرمایا ہے قابل دید ہے۔ میں نے اس رسالہ کو بہان تکٹ لکھا حسب عقیدہ  
سلف پایا۔ اس زمانہ میں ایسا بیطر رسالہ لکھنا خباب ممدوح ہی کا کام ہے۔  
اس میں شبہ نہیں کہ آپ نے اس تحریر میں اپنا بے بہا وقت صرف فرمایا اور اپنے  
وسیع معلومات کا سکہ طالبین کے دلوں میں بٹھایا۔ آپ کی محنت و بلند خیالی و  
حسن عقیدت کا کیا کہنا ہے اللہ تعالیٰ اپنے لطف عمیم سے اس محنت کو مقبول  
فرمائے۔ اور رسالہ نادر سے مسلمانوں کو نفع پہونچائے۔ اور مصنف کو اجر خیر  
عطا کرے آمین۔

تقریظ منظوم از خاطر غفر اللہ لہ و لوالدیہ

چہ جربستہ رقم قال اقولست مقام غورار باب عقول است۔

<p>اگر عقل سلیمت یا ور آید          بود هر چند پیچیده مسائل          بهر قاشق و قاشق شافی است          مولف عالم دین را نور عین است          چه ممکن بود این تردید بے عیب          تقصیب چه وانش را حجاب است          بسط از هر جل شد مدعا علی است          یکس را اگر رسد از غیب تا میر          بشوی توحید کامل را چه طالب          نهی بر طاق نیسان اگر تقصیب          کند عقل سلیم را بستگی          دل تو چون کند است سلیم آنرا          که این دولت نصیب خدا کرد</p>	<p>ترا قول مولف باور آید          خوشا حل شدین پس پایل          بر است منکرین الزام کافی است          عزیز از جان من صفه حسن است          بنود گزین تا میسر از غیب          اگر از انصاف یعنی الاجاب است          و نه چهل مرکب یا علاج است          شناسد مغرور آن هر توحید          شود تشریه بالشبه واجب          کنی توحیه با و بے تعجب          کنی غور صحیح آن را پذیری          تو منت کن خدای جل شان را          ترا توحید کامل او عطا کرد</p>
<p>رتبه و حسانه خاطر گهر بار          بدیهی سال او ایضاح الاسرار          عماد</p>	

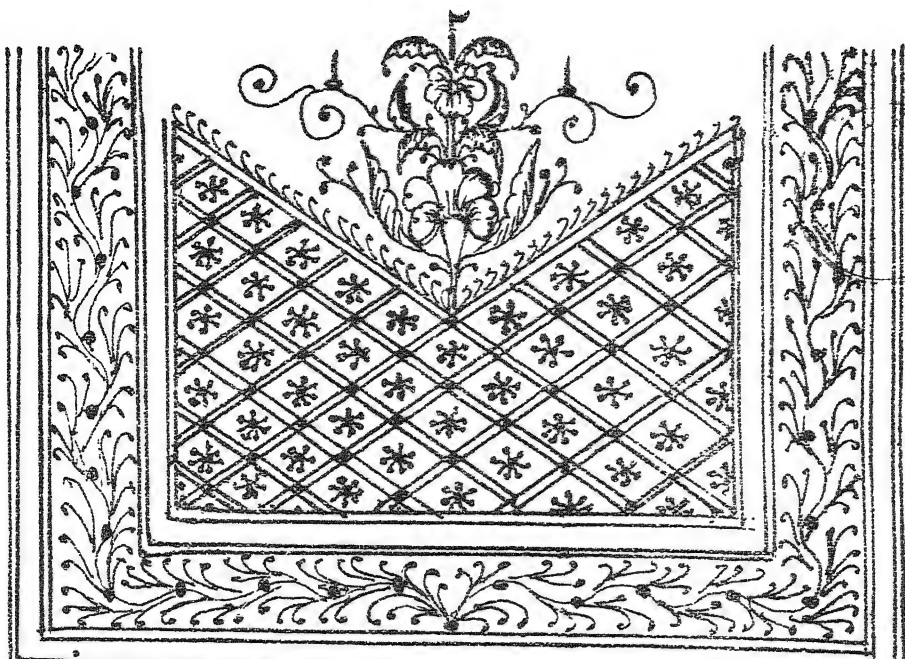
الَّذِينَ يَهْتَفُونَ بِهَ الْغَايَةِ اتِّعَابًا  
فَمَا فِي قُلُوبِهِمْ مَأْثَمَةٌ فَلَقْنَهُمْ قِطْعًا

الحمد لله الذي سألنا فيه زكريا من طه بسم الله الرحمن الرحيم

تَوْجِيه التَّزْيِيهِ  
تَكْمِلَةُ  
التَّزْيِيهِ فِي التَّشْبِيهِ

مصنفه محمد صدر حسين صقل الله عليه الرين در مطبعه فخر نظامي در طبع شد

يَعْلَمُ بِهِ اللَّهُ سَمِعُونَ يَقُولُونَ بَلْ رُبَّمَا  
قَدْ نَفَاذَ الْأَوَّلِ وَالْآخِرِ الْعِلْمُ أَتَمُّ مِنْ



# بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

الحمد لله نستعينه ونصلی و سلم علی حبیبہ وآلہ وصحبہ اجمعین  
 بعد حمد و صلوٰۃ بندہ مملو الشین محمد صفدر حسین صقل اللہ عن قلبہ الیرین ابن حاجی مولوی  
 محمد محی الدین صاحب المتخلص بہ خاطر قادری امداد الہی - میوری - عرض کرتا ہے  
 کہ بتاریخ ۲۵ ماہ ذی الحجہ ۱۳۳۵ ہجری نبوی کو جب میں سفر سجادہ فی الننگوڑ سے  
 بہ تقریب دورہ بمقام شورا پور پہونچا تو مولوی محمد عبدالقادر صاحب پیارم ٹٹی کے  
 چند رسالے یعنی فائدہ جدیدہ اور المقالة المفسرۃ فضلا المجسہ اور رسالہ نصرت  
 بر مجسم عینہ اور تکیب البتری فی قولہ البتری عن افتراء المنقری اور تعویہ ایمان  
 از آسیب نایابان شیطان وغیرہ میرے نظر سے گزرے۔

مولوی صاحب صوفی نے ان جملہ رسالوں میں صرف دو امر کے

ثبوت پر بہت بڑا زور دیا ہے اولاً یہ کہ ذات حق سبحانہ تعالیٰ کی فوقیت علی العرش الفضالی ہے یعنی اللہ تعالیٰ اور عرش کے درمیان فاصلہ و مسافت مکانی ہے۔ ثانیاً یہ کہ عالم کے ساتھ حق سبحانہ تعالیٰ کی احاطت و قرب و معیت علمی ہے ذاتی نہیں بلکہ اس فوقیت الفضالی کے منکر اور قسرت و معیت ذاتی کے مفرک و کافر ٹھہرنے میں نہایت اصرار فرمایا ہے۔

قبل اسکے کہ اس بارہ میں کچھ میں عرض کروں اولاً میں مولوی صاحب کی اوس لیاقت و فضیلت کو قبول کرتا ہوں جسکا اظہار انہوں نے جا بجا کیا ہے اور اس کے ساتھ میں اپنی بے بضاعتی اور کم علمی کا اقرار بھی کرتا ہوں اور اس امر کے اظہار سے میری یہ غرض ہے کہ اوں ہر دو امور مسلمہ مولوی صاحب کے نسبت جسکا ذکر میں اوپر کر چکا ہوں جو کچھ میں اپنا عقیدہ بیان کروں گا اور اوسکا ثبوت دوں گا اوس سے کی طرح کی نکتہ چینی یا اعتراض یا اپنی اظہار لیاقت مقصود نہیں ہے بلکہ اس امر حق کے اظہار سے میری اصلی غرض صرف اس قدر ہے کہ ان جملہ دلائل کو میرے بغور ملاحظہ فرمائیں بعد پھر اختیار ہے کہ چاہیں اسکو قبول فرما دیں یا انکار کریں۔

میں سچے دل سے مولوی موصوف کو اس امر کا بھی یقین دلاتا ہوں کہ اس میری مختصر گزارش سے ہرگز یہ غرض نہیں ہے کہ کسی طرح مباحثہ کی بنیاد قائم ہو یا باہمی رد و قبح کی سلسلہ منبانی کی جائے اگرچہ میں خیال کرتا ہوں کہ غالباً مولوی صاحب موصوف کا علمی جوش خاموش رہنے نہ دیکھا

گر افسوس ہے کہ مجھ میں وہ جوش و خروش ہی نہیں ہے جو کریم مولوی صاحب کے خدمت میں کچھ عرض کر سکوں کیونکہ اولاً تو مجھ میں نہ وہ مادہ اور نہ اوسکا سواد ثانیاً ملازمت کی پابندی اور اشتغال دنیویہ سے اس قدر کم خدمت ہوں کہ جعفر میں اس وقت لکھ رہا ہوں وہ خود میں اپنے حوصلہ سے زیادہ کام کر رہا ہوں۔

مولوی صاحب موصوف کے بعض رسائل مثل ضبہ شدیدہ وغیرہ کو دیکھنے سے معلوم ہوتا ہے کہ انہوں نے ذات حق سبحانہ تعالیٰ سے نفی مکان اور آیات صفات کو اون کے ظاہری معنوں پر جاری کر کے عدم جواز کے ثبوت میں اور بھی کچھ رسالے لکھے ہیں گواؤں تمام رسالوں کے دیکھنے کل مجھے اتفاق ہوا مگر بعض رسائل میں جعفر دلائل اپنے مقابل کے جواب میں انہوں نے بیان فرمایا ہے اوسکے ساتھ نہ مجھے ہی اتفاق ہے چنانچہ میں نے ہی ایک رسالہ التثبیہ فی التثبیہ لکھا ہے جس میں اکثر وہی بحثیں ہیں جنکے رد کرنا ذکر مولوی صاحب نے اپنے رسائل میں فرمایا ہے۔

مولوی صاحب نے اوس ذات مطلق کا جو لامکانی ہونا بیان فرمایا ہے بیشک حق ہے اوس لامکانی کو مکان کا ثبوت اسلئے کہ جسے کہ مکان جسم کا لازم ہے لہذا جسم کو مکان کی حاجت ہے اور حق سبحانہ تعالیٰ کو جسم نہیں ہے لہذا اوسکو مکان کی حاجت نہیں ان الله لغني عن العالمين جن لوكون لے الله فوق ذلك سے حق سبحانہ تعالیٰ کو بالذات فوق عرش ٹھہرا کر جہت مکانی ثابت کیا ہے یا حدیث وَهُوَ مَكَانٌ

سے عرش کو اوس ذات مطلق کا مکان و قرار گاہ ٹہرایا ہے اوسکی مخالفت میں جو بعض لوگ  
ساتھ نہ مجھے بھی اتفاق ہے کیونکہ اوس ذات مطلق سے مکان کی نفی اور لامکان کے  
ثبوت پر بہت قوی دلائل نقلیہ و برہان عقلیہ موجود ہیں بلکہ بقول مولوی صاحب جن  
دلائل سے انہوں نے خداوند تعالیٰ کی فوقیت مکانی عرش پر ثابت کرنا چاہی ہے  
اوہ نہیں دلائل سے فوقیت لامکانی ثابت ہو جاتی ہے لیکن مولوی صاحب دراونے  
مقابل کے مناظرہ میں اکتیرا پہلو پیدا ہو گیا ہے جو پھر معرض بحث میں رہتا ہے  
یعنی حق سبحانہ تعالیٰ کی فوقیت علی العرش کے نسبت مولوی صاحب کو اپنے مقابل کے  
ساتھ اتفاق ہے اور صرف اوسکی کیفیت اتصال و انفصال میں اختلاف ہے۔

تفصیل اس اجمال کی یہ ہے کہ مولوی صاحب کا خیال یہ ہے کہ اپنا مقابل  
الرحمن علی العرش استوی یا خدا تعالیٰ فوق ذلک ہو استقرار مکانی یا فوقیت انصالی مراد لینا  
چاہتا ہے جس سے حق سبحانہ تعالیٰ کا اپنے ایک فوق عرش پر متروک حاس ہونا لازم  
آئے جو بہرہ بوازا بہت سیہ میں لہذا مولوی صاحب اس فوقیت انصالی کی جو لازم  
مکانیت ہے نفی کر کے حق سبحانہ تعالیٰ کی فوقیت علی العرش کو انصالی ثابت کرنے میں  
اور فرماتے ہیں کہ حقیقی معنی فوقیت کے دو ہی ہیں ایک فوق انصالی عرش سے لگے رہنے کی  
دوسرے فوق انصالی جو اس عرش سے جدا اور پرے رہنے کی اور ان ہر دو اقسام فوق کا  
ماخذ چراغ ہدایت کا یہ قول بتلاتے ہیں کہ لفظ فوق کا دو معنوں پر اطلاق کیا جاتا ہے  
ایک تو جہت کے معنی میں جو اوپر کا جہت ہے مقابلے میں تحت کے یہ معنی خدا علی تعالیٰ  
بنسبت لگتا ہی نہیں کیونکہ وہ منزہ و برتر ہے اس عیب سے کہ کوئی جہت و مکان ہو سکے  
احاطہ کرے اور کیا محمود و محاط و مغرور ہو جاوے قلے اللہ عن ذلک علو اکبر

دوسرے برتر کے معنی میں یعنی بالاتر داخل مہا بن بنالغ۔ نظر بران مولوی صاحب نے یہ  
دعویٰ کیا ہے کہ جہاں حدیثوں وغیرہ میں اللہ کے لئے فوق العرش یا علی العرش  
ایک ہے وہ فوق الفضالی کے معنی سے ہی آیا ہے۔ انتہا۔

پہاں اولیہ امر متفق طلب ہے کہ آیا یہ بیان کہ حقیقی معنی فوقیت کے دو ہیں  
ایک الفضالی دوسری انفصالی کہاں تک صحیح ہے کیونکہ یہاں مولوی صاحب نے

لفظ فوق کے معنی کو اتصال و انفصال دو ہی کیفیت کے ساتھ صر کر ڈالا ہے اور یہ  
صر جہاں پر ایک کے جس قول سے اخذ کیا ہے وہ خود اس بیان کی نائید سے سبک  
ہے کیونکہ صاحب پرانے ایک معنی لفظ فوق کو جہت کے معنی میں بیان کیا ہے  
جو تخت و بالاد و مکانوں کے باہمی مقابلہ میں پایا جاتا ہے جسکو فوقیت مکانی بھی کہتے

ہیں دوسرے معنی فرق کے برتر لایا ہے جس میں جہت و مکان پایا نہیں جاتا جسکو دوسرے  
لفظوں میں فوقیت ربی کہتے ہیں چنانچہ امام غزالی الجامع العوام کے پانچویں و طیف میں  
فرماتے ہیں فانه ان ظہری وضع اللسان ان الفوق لا یحتمل الا فوقیۃ المسکان

او فوقیۃ الرتبۃ و قد بطل فوقیۃ المسکان لمعرفۃ التقادیس فلم یبق الا فوقیۃ  
الرتبۃ كما یقال السید فوق العبد و الزوج فوق الزوجۃ و السلطان  
فوق الوزير فاللہ فوق عبادہ بهذا المعنی و هذا کالمقطوع بہ فی لفظ الفوق و

انہ لا یستعمل فی لسان العرب الا فی ہذا من المعنیں عامس ترجمہ اسکا یہ ہے  
کہ وضع لفظ سے ظاہر ہے کہ فوق کے دو ہی احتمال ہیں فوقیت مکان یا فوقیت  
رتبہ۔ بلاشبہ حق تعالیٰ کے تقدیس کی معرفت سے فوقیت مکانی باطل ہوئی تو  
اب فوقیت ربی سے باقی و ثابت رہی جیسا کہ کہتے ہیں کہ آفا خدام سے فوق ہر

اور شوہر بیوی پر فوقیت رکھتا ہے اور بادشاہ کو وزیر پر فوقیت ہے پس اللہ بھی اپنے بندوں پر فوق اسی معنی سے ہے اور لفظ فوق میں گویا یہ معنی قطعی اور یقینی ہو گئے اور زبان عربیہ میں فوق انہیں دو معنوں میں استعمال ہے فقط۔

بیان بالا سے متحقق ہوا کہ لفظ فوق کے دو ہی معنی ہیں ایک فوقیت مکانی دوسری فوقیت ربی لیکن فوقیت مکانی کے بھی دو ہی صورتیں ہیں یا الفضالی ہوگی یا الفضالی اور فوقیت الفضالی جیسے کہ سلطان تخت پر ہے یا ہم زمین پر ہیں اسی معنی کی برہمن مولوی صاحب نے حق سبحانہ تعالیٰ سے فوقیت الفضالی علی العرش کی نفی کی ہے کیونکہ اس فوقیت الفضالی کی صورت میں حق سبحانہ تعالیٰ کا عرش پرستقرار یا اذ کے ساتھ ماس لازم آتا ہے اور یہ بے لازم جسمیہ ہیں تعالیٰ اللہ عن ذلک علو الابدال اور فوقیت الفضالی جیسے کہ ہمارے اوپر آسمان ہے یا آسمانوں پر عرش ہے لیکن مولوی صاحب حق سبحانہ تعالیٰ کی فوقیت کو اسی معنی سے علی العرش تصور کرنے میں حالانکہ یہ فوقیت ہی مکانی ہے چنانچہ خود مولوی صاحب نے لفظ فوق کی معنی میں انفصال کا ثبوت آیت کریمہ وبنینا فوقکم سبعاً لشداد اے جو نکالا ہے یا حدیث و السماء التي فوقہا سے استدلال کیا ہے یہ خود مکانی فوقیت اور جسی انفصال کی مثالیں ہیں جنہیں جہت مکانی لازمی ہے خدا کی ذات پاک اور اس کی فوقیت ذاتی ان اجسام کے ذوات اور ان کی فوقیت سے جنہیں جہت و فصل و بعد مکانی پایا جاتا ہے منز و مہر ہے۔

(۱) مولوی صاحب نے اپنے مقابل پر حق تعالیٰ کے نسبت تہ و انزوال و ہر وہ وغیرہ کے ظاہری معنی لینے پر سخت اعتراضات کیے ہیں کیونکہ یہ معنی ہی جسمی کیفیت سے

متصف ہیں تو پھر نہ معلوم ہو کہ مولوی صاحب موصوفے حق سبحانہ تعالیٰ کے نسبت اس فوقیت انفصالی کے ظاہر معنی کا اطلاق حسین بعد و مسافت مکانی جو لوازم جسمیہ ہیں کہے جائیں مجہا اور وار کہا حالانکہ یہ صفت فوقیت کی مثل استوار و نزول کے متشابہ ہے چنانچہ ملا علی قاری نے شرح قصیدہ ہدایہ الامالی میں سے و رب العرش فوق العرش لکن کے تحت میں یہ لکھا ہے کہ و کذا اکل ما ورد من الآیات والاحادیث المتشابهات من ذکر الید والعین والوجه ونحوها من الصفات ومنہ لفظ الفوق انتہا اور بطرح امام بیہقی رضی اللہ علیہ نے اپنی تفسیر القان کے ۳۴ نوع فصل متشابہات صفات میں ذکر کیا ہے کہ استوار و فوق و قرب و معیت وغیرہ صفات متشابہات ہیں فقط الحاصل فوقیت انفصالی دو مکانوں کے درمیان ہی محقق ہوگی اور مکان جسم کا لازم ہے لہذا فصل وجہ مکانی دو جسموں کے ہی درمیان ہلے جائیگے حالانکہ مولوی صاحب اس ذات مطلق سے جسم و لوازم جسمیہ کی نفی کرتے ہیں اور اس ذات غیبیہ محدود کو لا مکانی بھی ٹھہراتے ہیں اور باوجود اس نفی مکان کے پھر فصل جسم مکانی بھی ثابت کرتے ہیں۔

(۲) تا وقتیکہ حق سبحانہ تعالیٰ سے فصل و بعد مکانی کی یکلی نفی ہو تو پھر عرش برحق سبحانہ تعالیٰ کی صرف فوقیت انفصالی کے نفی سے تنزیہ تام رب الانام کی ہرگز حاصل نہیں ہوتی کیونکہ فوقیت انفصالی بھی فوقیت مکانی ہی میں داخل ہے اسلئے امام ابو حنیفہ رحمۃ اللہ علیہ نے فقہ اکبر میں نفی کی ہے خالق و مخلوق کے درمیان سے مسافت یعنی فصل مکانی کی اور اس قول کی شرح میں ملا علی قاری نے نفی کی ہے اللہ تعالیٰ کی ذات پاک سے نسبت اتصال و نسبت الفضال کی اور کہا ہے ابن جریر

تفسیر میں اپنے قطع مسافت کی خاص ہے اجسام کے ساتھ اور اللہ تعالیٰ پاک ہے  
اس سے اور کہا ابن حجر مکی نے تحفہ میں اللہ تعالیٰ سے نفی کیا ہے اجماع امت نے  
اتصال بالعالم یعنی عالم سے لگے رہنے کی اور انفضال عن العالم یعنی عالم سے جدا اور پرے  
رہنے کی اور کہا ہے امام ربانی کے مکتوب (۱۴۱) جلد سوم میں نہیں ہے اتصال بالفضال  
کی گنجائش بارگاہ الہی میں چنانچہ اصل اقوال آئیدہ بر محل نقل کئے جائیں گے۔

(۳) پس اس صورت میں حق سبحانہ تعالیٰ کو عرش کے پرست ٹہرا کر عرش و لامکان کے  
درمیان فصل کا ثبوت کرنا گویا لامکان کو مکان بنانا ہے کیونکہ اس ذات لامکانی (خدا)  
اور مکان (عرش) کے فی باہین فصل و مسافت مکانی اور بیوقت ثابت ہوگی کہ لامکان کو  
بھی قائم مقام مکان فرض کر لیں یعنی جبکہ عرش کو تحت اور اس کے مقابلہ و بر کے  
جہت میں لامکان نام کی کوئی جگہ نہ ٹھہرائیں تب تک ان دولان کے درمیان فصل و  
مسافت مکانی کا ثبوت ہی محال ہے کیونکہ فصل و بعد مکانی دو حد سے محدود ہوتا ہے  
اور یہی مکانی خاصیت ہے کہ نہ مکان کو حد لازم ہے لہذا لامکان ہی مکان ہو جائیگا  
کیونکہ عرش و لامکان کے درمیان فصل مکانی کے تحت کی حد عرش ہوگا اور اس کے  
جہت کی حد لامکان ٹھہرا جائیگا اس لامکان میں حد و جہت مکانی ثابت ہوگی تو وہ بھی مکان  
ہی کہلاو گی لان الجذا یعنی الطرفا و النہایۃ و قوام خواص المقادیر۔ یعنی  
اس لئے کہ حد بمعنی طرفہ و نہایتہ کے خواص سے اجسام کے ہے لہذا امام غزالی فرماتے  
ہے کہ کہا ہے کہ حرام علی العقول ان تمثل اللہ تعالیٰ و علی الادلہ کم ان تمثلہ  
یعنی اپنے عقول سے اللہ تعالیٰ کا مثل اور اپنے دلوں سے اس کی حد کو احرام  
(۴) اور حاکم عرش و لامکان کے درمیان فصل و بعد مکانی فرض کیا جائے

قوان دونوں کے درمیان فاصلہ کا نام مکان ہی ہوگا کیونکہ یہ جگہ عرش و مکان سے محدود ہے تو پھر عرش کے اوپر اور ایک مکان بھی ثابت ہو جاوے گا اور اس مکان کے متصل لامکان کو مانا ہوگا تو پھر حق سبحانہ تعالیٰ کی وہی فوقیت انصافی اس مکان کے ساتھ ثابت ہو جائیگی جسکی نفی مکان عرش سے کی گئی تھی۔

(۵) اگر یہ کہا جاوے کہ لامکان میں مکانیت ہی نہیں ہے تو یہ جہت و فصل

و بعد مکانی بھی ثابت ہوگا تو اس نامکان سے فوقیت انصافی و انصافی مکان کی بھی نفی ہو جائیگی کیونکہ یہ امر یہ بھی ہے کہ مکان مخلوق ہے اور مکانوں کے خلوت کے

ساتھ ہی فصل و بعد و جہت مکانی بھی مخلوق ہو جائے ہیں کیونکہ فصل و بعد و جہت

و غیرہ یہ سب اوصاف جو خواص و لوازم جسمہ ہیں دو مکانوں کے مابین نسبتوں کے

نام ہیں اور یہ نسبتیں دو مکانوں و دو جسموں کے مقابلہ ہی میں پائے جاتی ہیں

(۶) مولوی صاحب عمدة المقالات میں فرماتے ہیں جبکہ حاصل یہ ہے کہ حق سبحانہ

کی ذات مطلق سے تخریز و جہت کی نفی کرنا حق سبحانہ تعالیٰ کے فوق عرش لامکان میں

ہونے کی منافی نہیں ہے کیونکہ لامکان میں تخریز و جہت نہیں ہے انتہی میں کیا یہ قول

مولوی صاحب کا اسی صورت میں صحیح ہو سکتا ہے جبکہ لامکان میں جہت انصافی

کی نسبت مکانی کو داخل نہ کریں لیکن مولوی صاحب نے اس ذات مطلق کو ایسا

فرمائی نامکان میں مفید کر دیا ہے جو مکان عرش کے اوپر بفاصلہ مکانی واقع ہے

اور مرکز عرش کو دور و دراز فاصلہ سے دائرہ کے طرح گھیرا ہوا ہے تو یہ

کہ ایسے لامکان میں جہت مکانی لازم ہوگی کیونکہ مکان عرش کا جہت تحت ارض

کے مقابلہ میں جہت فوق فاصلہ مکانی پر ہے اور اسی طرح جہت تحت عرش کے

مقابلہ میں لامکان بہت فوق فاصلہ مکانی پر واقع ہے تو بالضرور اس لامکان میں جہت کی ثابت ہوگی کیونکہ یہ جہت فوق کی بمقابلہ تحت کے واقع ہے اور جبکہ یہ لامکان بفاصلہ مکانی محیط عرش ہے تو اس لامکان کی شکل مثل عرش کے کر دی ہوگی تو تخیل لازم آگیا جبکہ اس مفروض لامکان میں جہت و تخیل پایا گیا تو دراصل یہ لامکان - مکان ہی ہوا اور اللہ تعالیٰ کی ذات مطلق اس قید مکان و تخیل جہت سے منزہ و مقدس ہے۔

(۷) اگر اللہ تعالیٰ کا لامکان عرش کے اوپر فاصلہ پر واقع ہے تو مقام عماما بھی فوق عرش فاصلہ پر واقع ہوگا کیونکہ حدیث صحیح میں وارد ہے کہ قبل از خلق کے ہی سجادہ عاظمین تھا اور پیدا کیا عرش کو بانی پر پس اس صورت میں لامکان کے تحت میں ہوا کا ہونا ثابت ہے حالانکہ حدیث میں مائتہ ہوا واقع ہے۔

(۸) در صورتیکہ ذات حق سبحانہ تعالیٰ کی لامکان میں عرش کے اوپر فاصلہ پر ہے تو واللہ من وراہم محیط کا پہر کیا معنی ہوگا تفسیر عزیزی میں اسکی تفسیر یوں ہے کہ اللہ تعالیٰ از پیش و پس ایشان محیط است یعنی اللہ تعالیٰ دن کافرون کے آگے اور پیچھے سے احاطہ کیا ہوا ہے (تفسیر کبیر میں بھی یہی معنی ہیں) پس اس صورت میں لامکان کا مقام تو زمین کے اوپر ہی ہوا کیونکہ دن کافرون کا قیام بھی زمین پر ہے اور اللہ تعالیٰ کی ذات اونکے اطراف سے احاطہ کی ہوئی ہے یا اگر یہ کہ عرش زمین کے اطراف بعدو مسافت کے ساتھ محیط ہے اور اللہ تعالیٰ کی ذات پاک لامکان میں ہے اور لامکان عرش کے اطراف سے فاصلہ کے ساتھ احاطہ کیا ہوا ہے تو اس لامکان کی شکل بھی مثل عرش و سہل کے گول ہوگی چونکہ عرش و سہل اس کر دی شان احاطت کی وجہ سے مکان کہلاتے ہیں تو ظاہر ہے کہ عرش کے اوپر کارہ بھی جو وہ لامکان ہے بالضرور

مکان ہی ہوگا لہذا حق سبحانہ تعالیٰ کی ذاتی احاطت کی شان بھی کرو ہی ہو جاوے گی  
تعالیٰ اللہ عن ذات علوا کبیرا۔

(۹) یا اگر ذات مطہر حق سبحانہ تعالیٰ کی فوق عرش لامکان میں ہی مقید ہے تو  
پھر علی الارض موسیٰ علی نبیا وعلیہم السلام کو یا موسیٰ سے انا اللہ سرب العالمین کہنا  
اور عرش پر آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ دینی قتل کی کا واقع ہونا غیر صحیح  
اور منصوصات شرعی مثل آیات عموم معیت و احاطت و اطلائیت  
ذاتی کا انکار لازم آئیگا۔

(۱۰) جبکہ حسب غدیہ مولوی صاحب لامکان اور عرش کے درمیان فصل مسافت مکانی  
واقع ہے تو حدیث صحیح فحو عندہ فوق العرش متفق علیہ کا مفہوم صحیح مخالف مفہوم ہو لایا  
نماست ہوگا کیونکہ اس حدیث سے ثابت ہوتا ہے کہ نوح محفوظ اللہ تعالیٰ  
کے نزدیک فوق عرش ہے اور یہ فوقیت اور قربت اللہ تعالیٰ کی عرش اور نوح محفوظ  
کے ساتھ ذاتی ہے کیونکہ عندہ کی ضمیر کا مرجع رات ہے لیکن مولوی صاحب نے  
اللہ تعالیٰ کی ذات کو عرش پر فوقیت انفصالی لامکان میں مانا ہے تو بمصادق اس  
حدیث کے نوح محفوظ کو بھی لامکان میں مانا پڑیگا اور یہ خلاف دعویٰ ہوگا یا اگر عرش پر  
نوح محفوظ کی فوقیت کو انفصالی اور اللہ تعالیٰ کی فوقیت کو انفصالی فرض کریں تو یہ  
تفریق محض قیاسی اور فرضی ہوگی اور کوئی دلیل سپر قیام نہ ہو سکیگی اور اس تاویل کے بعد  
بھی تفریہ تام رب الانام کی حاصل نہ ہو سکیگی کیونکہ انفصالی و انفصالی یہ دونوں فوقیت  
مکانی بن قطع نظر اسکے عرش پر اللہ تعالیٰ اور نوح محفوظ کی فوقیت کو انفصالی و انفصالی  
فرض کریں تو یہ فرض کرنا لفظ حدیث عندہ کا متافی ہوگا اور قیاس جو بعض کے متافی

منافی ہے صحیح ہوگا۔

(۱۱) اور نیز حدیث شیخ اوعال و حدیث دلولو انکو و لیتیم سے بھی لامکان عرش کے درمیانی فصل مکان کی نفی ہو جاتی ہے کیونکہ حدیث دلولو میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے زمین سے آسمان اور پہر پہر ایک آسمان سے دوسرے آسمانوں میں ان کے ساتوں آسمانوں اور عرش کے فیما بین مکانوں کے فاصلہ کو بتفصیل بتلایا ہے اور فوق عرش سے لامکان کا فاصلہ نہیں آیا ہے علیٰ ہذا حدیث اوعال میں بھی از فرش تا عرش اور درمیانی تمام مکانات مساوات کی فوقیت انفضائی کا ذکر آیا ہے اور بالاس عرش ثناء اللہ فوق ذلک فرمایا ہے جس سے ثابت ہوتا ہے کہ بالاس عرش کو بھی مکان نہیں ہے کیونکہ اگر عرش و لامکان کے درمیان فصل مکانی ہوتا جیسا کہ مولوی صاحب کا گمان ہے تو بالضرور اسکی مسافت درمیانی کا ذکر بھی ان دونوں حدیثوں میں ہوتا جیسا کہ تحت عرش کے مکانوں کے درمیانی مسافت کا ذکر بالتفصیل آیا ہے جبکہ زمین سے عرش کے مکانوں کی مسافت کا ذکر بالتفصیل کر کے بالاس عرش کسی مکان کا ذکر ہی نہیں ہوا ہے بلکہ صرف غم اللہ فوق ذلک پر کلام کو ختم فرمادیا ہے تو ظاہر ہے کہ فوق عرش کوئی مکان ہی نہیں ہے و الا حق سبحانہ تعالیٰ کے لئے مکان ثابت ہوگا اور یہ باطل ہے لہذا قال البیہقی فی کتاب الاسماء والصفات انہ تعالیٰ لامکان لہ یعنی بیہقی نے کہا کہ اللہ تعالیٰ کے لئے کوئی مکان نہیں ہے۔

(۱۲) عن انس ابن مالک رضی اللہ عنہ قال قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم فی قول اللہ عز وجل وجہ یومئذناضرة الی ربہا ناظرۃ قال ینظرن

اُمی رہے بلکہ کیفیت و احاطہ محال و دلائل صفت معلومہ آخرجہ ابن  
 مردویہ کذا فی تفسیر الدر المنثور یعنی ابن بن مالک نے کہا کہ فرمایا رسول اللہ  
 صلی اللہ علیہ وسلم نے قول میں اللہ تعالیٰ کے کتنے مہینہ اس دن تازہ ہونگے  
 جو دیکھنے والے ہیں طرف اپنے رب کے اور فرمایا کہ دیکھنے اپنے رب کو بلا کیفیت کے  
 اور بغیر حد کے جو محدود کرے اور نہ کسی خاص صفت معلومہ پر افراج کیا اس حدیث کو  
 ابن مردویہ نے اور اس طرح ہے تفسیر الدر المنثور میں انتہی پس اس حدیث سے ثابت  
 ہوا کہ اللہ تعالیٰ اور بندہ کے درمیان فصل مکانی نہیں ہے دران حالیکہ اللہ تعالیٰ  
 عرش کے اوپر لامکان میں ہوا اور اس لامکان اور عرش کے درمیان انفضال  
 مکانی فرض کریں تو اس ذات مطلق کو حد لازم آجائے گی اور ذات مطلق بجمہت  
 فوقیت انفصالی محدود ہو جائے گی اور یہ مخالف ہے اس حدیث کے کہ جس سے  
 اس ذات مطلق سے اس فوقیت انفصالی کی تردید ہو جاتی ہے کما قال  
 القرطبی فی التذکرۃ تعلیل الرویۃ جہۃ الفوق خرق الاجماع اہل السنۃ  
 من الحدیثین والفقہاء وغیرہم بان اللہ تعالیٰ میری لا فی مکان ولا  
 علی جہۃ من مقابله او اتصال شعاع او ثبوت مسافت بین الراء والمرئی  
 یعنی جیسا کہ کہا قرطبی نے تذکرہ میں۔ یعنی کہ نہ رویت کا جہت فوق میں انفضال  
 یا اتصال کا توڑنا ہے اجماع اہل سنت کو حبیبین محدثین و فقہاء وغیرہم میں کہ بلاشبہ  
 اللہ تعالیٰ کی رویت ہوگی نہیں ہے وہ رویت مکانی یا جہتی جو سامنے سے  
 ہو یا اتصال شعاع کا یا ثبوت مسافت کا درمیان دیکھنے والے و خدا کے اتہا پس  
 اس مسافت درمیان راوی و مرئی کی نفی سے فوقیت انفصالی کی بھی نفی ہو گئی۔

وقال السهيلي لا يستحيل وصفه تعالى بالفوق على معنى الذي يليق بجلاله  
 لا على المعنى الذي يسبق الى الفهم من الخديلا الذي يفيض الى التشبيه  
 يعني کہا سہیلی نے کہ نہیں ہے محال وصف اس نقائص کا ایسے معنی کے  
 ساتھ جو لائق ہوں اس کے جلال کے نہ ایسے معنی کے ساتھ جو صفت کے طور پر  
 فہم کے معنی محدود ہو سکے جو پوچھنے میں نتیجہ کو انتہی پس اس واسطے کہ ہم  
 فوقیت انفسالی جسکو مولوی صاحب کے فہم نے تجویز کی ہے وہ عین ثبوت حد و تشبیہ  
 لہذا باطل ہے اور فرمایا ہے علی کرم اللہ وجہہ نے جواب میں سرائات یہود کے بھی آنکہ  
 وتعالى عن تكيف من زعم ان الحناء محدودة فقد جعل الخلق المعبود ومن  
 ذكر ان الاماكن به تحيط لزم منه الخيرة والخلط بل هو المحيط بكل مكان  
 یعنی پاک و برتر ہے اللہ تعالیٰ ظاہر کرنے کیفیت سے اس شخص کے جو علم کے  
 اسبات کا کہ ہمارا معبود محدود (یعنی خاص کسی ایک جہت میں ہے) پس وہ بخلاف  
 معبود کو اور جس نے ذکر کیا اسبات کا کہ مکان اسکو احاطہ کرتے ہیں تو لازم ہوگی  
 اسکو حیرت اور گڑبڑ بلکہ وہی محیط ہے سب مکانات کو الخ اخراج کیا اسکو ابو نعیم نے  
 حلیۃ الاولیاء میں محمد بن یحییٰ سے اور اسے نعمان بن سعد سے پس اس ارشاد و تقریری  
 سے جہت مکانی کی نفی ہو جاتی ہے اور قابل جہت کی حیثیت اور اپنے خالق کی عدم  
 معرفت ثابت ہوتی ہے وروی البیہقی فی کتاب الاسماء عن ابی داود وقال کان  
 سفیان الثوری وشعبة وحماد بن زید وحماد بن سلمة وشريك وابوعوانة  
 لا یجدون ولا یثبہون ولا یملون الخ وقال ابوداؤد ہو قولنا یعنی روایت  
 کی امام بیہقی نے کتاب الاسماء میں ابوداؤد سے کہا کہ نخع سفیان و ثوری اور شعبہ اور

حماد بن زید اور حماد بن مسلمہ اور شریک اور ابو عوانہ نہین حد کرتے اور نہ تشبیہ دیتے اور  
 نہ تمثیل دیتے تھے الخ اور کہا ابو داؤد نے وہی قول ہے ہمارا فقط پس ان حضرات سلف  
 صالح کافات حق سبحانہ تعالیٰ سے حد کی تنزیہ کرنا دلائل کے ساتھ جہت فوقیت الفضالی و  
 انفصالی دونوں کی نفی پر کیونکہ حد اور جہت خاصیت سے جسم و مکان کے ہے اور سالہ  
 وصیت میں کہا ہے امام ابو حنیفہ رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے من حصر اللہ تعالیٰ  
 فی الجہۃ الفوقیۃ أو التحتیۃ فلا تکفر یعنی جسے حصر کیا خدا کو جہت فوق یا تحت کے  
 بہ تحقیق مردہ کا شرعاً قطع و جد کفر کی یہ ہے کہ جہت کی قید مکان کو ثابت کرتی ہے اور  
 مکان جسم کا لازم ہے اور تحقیق حنیفہ سے کہا ہے امام طحاوی نے اپنے عقیدہ میں  
 کہ عقیدہ اہل سنت و جماعت کا اوپر مذہب فقہائے ابو حنیفہ و ابو یوسف و محمد رحمۃ اللہ علیہم  
 کے یہ ہے تعالیٰ اللہ عز وجل عن الخدا و العایات یعنی برزخ ہے اللہ بزرگ  
 حد و نہایت سے الخ کیونکہ حد و نہایت خاصیت مکان و جسم کی ہے اور کہا ہے امام  
 ابن ہمام نے مسایرہ میں انہ تعالیٰ لیس تختصا بجهة یعنی بہ تحقیق وہ تعالیٰ نہین  
 مختص ہے کسی جہت کے ساتھ جس سے ثابت ہوا کہ اس ذات پاک کے لئے فوقیت  
 انفصالی کے جہت کی قید و تخصیص بھی باطل ہے اور نفی نے عمدۃ العقاید میں کہا ہے کہ  
 و لیس بذی جہۃ یعنی نہین ہے وہ جہت والا اور تحقیق مالکیہ سے ابن نور کے  
 کہا ان اللہ تعالیٰ لیس بجسم ولا جہۃ ولا محدود یعنی بیشک اللہ تعالیٰ نہین  
 ہے جسم اور جہت میں ہے اور نہ محدود ہے اور کہا سنوسی نے شرح عقاید میں  
 اپنے لئے ولو یقل بالجهة من اهل السنة و اما قال طایفة من المبدعة و هم المشوۃ  
 و الکلامیۃ یعنی نہین کہا جہت کے ساتھ کسی اہل سنت نے مگر ایک گروہ بدعتی اور

وہ حثوبہ اور کرامیہ میں اور دسویں الکی نے حاشیہ میں ام البرہین کے کہا ہے کہ  
 قوله او یكون هو فی جهة للجرم بان یكون عن مبین الجرم كالعرش مثلا او سمالة  
 او فوقه او تحته او امامه او خلفه لان الحلول فی الجهات لا یعلم الا للجرم  
 فلما ذكر استحالة الجرمية علیه نقل فی ذكر استحالة لوازمها وقال وكذا  
 یستحيل الحلول فی المكان لا علی الله وامر بان یكون فوق العرش او فی السماء  
 یعنی قول: و سکا یہ ہے کہ ہووے وہ جہت میں کسی جرم کے اس طرح برکہ ہووے  
 یہ ہے طرف سے مثلاً عرش کے یا بائیں طرف اس کے یا اوپر اور نیچے اس کے یا آگے  
 اور پیچھے اس کے سوا سب کے حلول جہات میں نہیں سمجھا جاتا مگر واسطے جرم کے پس  
 جبکہ ذکر کیا محال ہو یا جرم کا یعنی جسم کا اوپر اللہ تعالیٰ کے تو ذکر کیا محال ہو یا لازم  
 جسمیت کا اور کہا اس طرح محال ہے حلول مکان میں نہ دوا می اس طرح کہ ہر شخص کے  
 اوپر یا آسمان میں انتہی۔ اس سے ثابت ہوا کہ ذات حق سبحانہ تعالیٰ کی ذوقیت  
 عرش و سما و براقی یا انفصالی نہیں ہے کیونکہ یہ تمام خواص جسمی ہیں حقیقتیں  
 خافیه سے کہا ہے امام بیہقی نے کتاب الاعتقاد میں وہو تعالیٰ عن الجهة  
 یعنی اور وہ برتر ہے جہت سے اور بیضاوی نے طوابع الانوار میں کہا ہے کہ ولا  
 فی جهة و جابر یعنی نہیں ہے جہت و جبر یعنی مکان میں اور طبری نے حاشیہ  
 مشکوٰۃ میں کہا ہے کہ وہو تعالیٰ منزہ عن الجهة و المكان یعنی وہ تعالیٰ  
 منزہ ہے جہت و مکان سے اور علامہ حلبی نے کہا وھیں بجهة و مکان  
 یعنی اور نہیں ہے جہت و مکان میں اور مقلانی نے شرح بخاری میں  
 کہا ہے کہ ذات اللہ تعالیٰ منزہ عن المكان و الجهة یعنی ذات اللہ تعالیٰ

کی منزہ ہے مکان و جہت سے اور امام نووی نے شرح مسلم میں کہا ہے کہ فانه تعالى  
مستتر عن التجسيم والانتقال والتحيز في جهة وعن سائر صفات الخلق يعني الله تعالى  
پاک ہے جرم و انتقال و قبول مکان سے کسی جہت میں اور جمیع صفات مخلوقات سے۔

اور کہا ہے امام غزالی نے اجاب میں انہ لیس مختصا بجهة ولا مستقرا علی ان مکان  
یعنی بے تحقیق وہ خاص نہیں ہے کسی جہت میں (جس سے خصوصیت فوقیت انصالی کی  
نفی ہوگی) اور نہ ٹھہرا ہوا ہے مکان پر اس سے فوقیت انصالی کی بھی نفی ہوگی) اور کہا

امام فخر الدین رازی نے اربعین میں و اما کل من سوا هو فهو متفقون علی اثبات  
ذاتہ مسترها عن الاختصاص الخیر والجهة یعنی جو لوگ کہ سوا کے کرامیہ کے ہیں  
وہ بے متقی ہیں اور بڑا ثابت کرنے اس بات کے کہ حق سبحانہ تعالیٰ و تقدس پاک ہے خصوصیت سے  
مکان و جہت کے (اس قول سے بھی تخصیص محصر جہت فوقیت کی خواہ وہ الصالی ہو یا انصالی

باطل ٹھہری) اور کہا ہے ابن ابی یعلی الفراء الحنبلی نے طبقات میں اپنے باپ سے و كلما  
ینقع فی الخواطر من حد او تشبیه او کیف قالہ سبحانہ و تعالیٰ عن ذلک یعنی  
جو کچھ کہ گزرے دلوں میں حد و تشبیه اور کیفیت سے پس اللہ پاک اور برتر ہے اس سے

اور محققین صوفیہ سے شیخ محمد الدین عربی نے فتوحات مکیہ میں کہا کہ مقدس عن الجهات الاقطار  
یعنی پاک ہے جہتوں اور طرفوں سے اور امام ربانی شیخ عقیف الدین ایلیافعی نے لکھن  
میں کہا ہے کہ تعالیٰ عن الجهات والاقطار والحدود یعنی برتر ہے جہتوں اور  
طرفوں اور حدود سے اور ابو عثمان الغبرلی نے کہا ہے کہ لیس لذنات اللہ تعالیٰ

امام ولا خلف ولا فوق ولا تحت ولا مینة ولا میسر ولا جلال یعنی نہیں ہے  
واسطے ذات اللہ تعالیٰ کے آگے نہ پیچھے اور نہ اوپر اور نہ نیچے اور نہ دائیں و نہ بائیں

اور امام ربانی مجدد الف ثانی (۶۷۰) مکتوب میں لکھا ہے کہ زمان و مکان وجہت را در  
حضرت اولیٰ تعالیٰ گنجائش نیست این همه خلوق او بند اور شبلی رحمۃ اللہ علیہ نے کہا ہے کہ  
جل الواحد المعروف ان تقبل الخلد و دینے پاک ہے واحد معروف قبول کرنے  
سے جہات کے کیونکہ جب اللہ تعالیٰ کو محدود کر دیا ہے اور مولانا شاہ ولی اللہ محدث دہلوی نے  
مغایذیاری میں کہا ہے او پاک است از حد و تجدد و جمع وجوہ زبیر سہراوندہ عرض ہے جسم نہ در حیرت و نہ  
در جہت اشارہ کر رہے نیشود سو او باین جا و آنجا صحیح نیشود بر و حرکت و انتقال و تبدل و ذات صفات و  
انتہا اور مولانا شاہ عبدالعزیز دہلوی نے تھذیب میں کہا ہے کہ حق سبحانہ قادر امکان نیست اور اجتہاد الحق فزون  
مستور نیست ہمیں سب مہذب اہل سنت انتہا اور عوارض کتاب میں حرج تھا نے ریاض التواضع میں کر کیا ہے  
و صفات شائستہ اکتفا ملکت انفصال انفصال طویل و مفرغ و دخل و تغیر و ال و منہ ال انتقال و غیرہ اہل سنت و جماعت  
ہیں ان جملہ احادیث و اقوال سلف صالحین و آئمہ دین و محدثین و علمائے متقدمین و متاخرین  
و صوفیہ محققین سے ثابت ہوا کہ حق سبحانہ تعالیٰ کی ذات پاک جہت سے مطلقا اور فوقیت  
القالی و انفصالی سے خاصا پاک و منزہ ہے اور اس ذات علیٰ کی نسبت فوقیت  
انفصالی کی قید و تعین خلاف عقیدہ مسلمہ اہل سنت و جماعت ہے چنانچہ صفی الدین گنجی النجاشی  
نزیل نابلس نے قول الجلی میں لکھا ہے کہ اجمع اهل القبلة ان اثبات الذات للباری  
بمعانہ انما هو اثبات وجودہ لا اثبات تخیل و ید و کیفیۃ یعنی جمع ہوے ہیں اہل قبلہ  
اس بات پر کہ حق سبحانہ تعالیٰ کے لئے ثبوت ذات کا بجز اسکے نہیں کہ وہ ثبوت وجود  
نہیں ہے ثابت کرنا حد و کیفیت کا اور یہ کہا ہے انہوں نے واثبات الجہۃ بداعیۃ  
بلا شک یعنی حق سبحانہ تعالیٰ کے نسبت جب کا رخا وہ فوقیت انفصالی ہو یا انفصالی  
ثابت کرنا بلاتکبد ہے انتہی کیونکہ زمانہ غیر القرون میں کسی نے حق سبحانہ تعالیٰ کے

نسبت الفضالی یا الفضالی فوقیت یا ثبوت مسافت جو عین ثبوت جہت و مکان ہے  
 نہیں کیا بلکہ امام ابو حنیفہ رحمۃ اللہ نے فقہ اکبر میں فرمایا ہے کہ ولا یمکن بینہ تعالٰی و  
 بین خلقہ مسافة یعنی نہیں ہے درمیان اللہ تعالٰی اور درمیان او کے مخلوق کے  
 مسافت اور ابن نور کے یہ کہا ہے کہ واما الفوقیۃ بالمسافة والمکان فحال فی  
 وصفہ یعنی ذات حق بجانہ تعالٰی کے نسبت فوقیت مسافت کی جو انفضالی ہے  
 اور مکان محال ہے او کے وصف میں کیونکہ فصل و مسافت وصف مکان ہیں  
 لہذا لا مکان میں جہت و مسافت کا ہونا محال ہے اور امام بیہقی نے کتاب اسما و صفات  
 میں قرب الہی کی معنی میں حلیمی سے نقل کر کے کہا ہے کہ لا مسافة بین العبد و بینہ  
 یعنی خالق و مخلوق کے درمیان فصل مکانی یعنی مسافت نہیں ہے وقال  
 الثعلبی فی تفسیرہ و هو العلی الرفیع فوق کل خلقہ بالتدابیر والقوۃ والقدرۃ  
 لا بالمسافة والمکان والجهة یعنی ثعلبی نے اپنی تفسیر میں العلی الرفیع کی یہ معنی گئی  
 بلند و برتر ہے او پر تمام اپنے مخلوق کے تدبیر اور قوت اور قدرت کے ساتھ اور نہیں  
 ہے یہ علو ساتھ مسافت اور مکان و جہت کے انتہی پس جبکہ اس ذات مطلقہ  
 جہت و مسافت مکانی کی نفی ہو گئی تو اسکی فوقیت ربی و احاطت ذاتی ثابت ہوئی  
 اور اس فوقیت و احاطت ذاتی کے ساتھ ہی صفات علم و قدرت وغیرہ کی احاطت  
 بھی جمیع مخلوقات پر لازم آگئی اور قرطبی نے اللہ کی رویت کے باب میں کہا ہے کہ اجمل  
 اہل سنت کا اسبات پر سوا ہے کہ اللہ تعالٰی کی رویت میں جہت و مسافت درمیان  
 بندہ اور خدا کے نہیں ہے یہ اصل قول ابھی اوپر گزر چکا اور امام غزالی نے اجار  
 میں کہا ہے کہ هو فوق العرش والسماء وفوق کل شیء الی تخوم الشرع فوقیۃ

لا تزيده قرباً إلى العرش والسماء كما لا تزيده بعداً عن الأرض والسماء  
 یعنی وہ فوق ہے عرش و سما کے اور فوق ہے نیچے کی زمین تک کی سب چیزوں پر  
 اس فوقیت کے سبب سے اللہ تعالیٰ عرش کے نزدیک نہیں ہے اور نہ زمین سے  
 دور ہے اور ہر کہا بلکہ عرش و آسمان کے نزدیک ہونے اور زمین اور اس کے نیچے سے  
 دور رہنے سے اس کے مراتب دور ہیں اور باوجود اس کے وہ ہر موجود چیز سے  
 قریب ہے اور بندہ کی رگ گردن سے بھی قریب ہے اور سب چیزوں کے پاس  
 موجود ہے انتہی اصل عبارت اسکی عنقریب نقل کیا و گئی اور طاعلی قاری نے  
 مستطرف میں کہا ہے کہ وہ ہر شے سے کمال شے فوقیہ کا متغیہ بعد ایسے وہ ہر  
 ایک شے پر فوق ہے نہیں زیادہ کرتی وہ فوقیت دوری کو اس کے انتہی پس اس سے  
 نفی ہوئی فاصلہ کی فوقیت سے اللہ جل شانہ کے اور شیخ ابوطاہر قزوینی نے کہا ہے  
 کہ خالق کا رتبہ اپنے مخلوق پر فوق ہے بیشک یہ فوقیت رتبی ہے جیسا اوپر گزرا  
 اور یہ فوقیت مہاین ہے اس فوقیت کے جو عرش کو حاصل ہے اسے تخت پر  
 اصول کے فوقیت عرش کی اور اس کے ماتحت آسمان کی نہیں ہے مگر بالجمہ  
 والکمان وقال السيد النعمان البغدادي في جلاء العینین فهو سبحانه مستوعب العرش  
 مع غناه عنه وحملت قدرته العرش وحملته بعدد مما سة له وافضل مسافة  
 بنیہ تعالیٰ وبنیہ انتہی یعنی کہا ہے یہ نعمان بغدادی نے جلاء العینین میں پس  
 وہ خدا پاکستوی ہے عرش پر بغیر حاجت عرش کے اور اٹھایا ہے  
 اسکی قدرت عرش اور عالمان عرش کو بغیر چہونے اور بغیر انفصال مسافت درمیان  
 اللہ تعالیٰ اور عرش کے جس سے ثابت ہوتا ہے کہ اللہ تعالیٰ کی فوقیت و

لا تزدیکہ قرۃ بالیٰ العرش والسماء کما لا تزدیکہ بعدا عن الارض والشری  
 یعنی وہ فوق ہے عرش و سما کے اور فوق ہے نیچے کی زمین تک کی سب چیزوں پر  
 اس فوقیت کے سبب سے اللہ تعالیٰ عرش کے نزدیک نہیں ہے اور نہ زمین سے  
 دور ہے اور ہر کہا بلکہ عرش و آسمان کے نزدیک ہے اور زمین اور اس کے نیچے سے  
 دور ہوئے اس کے مراتب دور ہیں اور باوجود اس کے وہ ہر موجود چیز سے  
 قریب ہے اور بندہ کی رگ گردن سے بھی قریب ہے اور سب چیزوں کے پاس  
 موجود ہے انتہی اصل عبارت اسکی عنقریب نقل کیا وگی اور طاعلی فارسی نے  
 مستطرف میں کہا ہے کہ وہ ہر شے کی فوقیت کا تخریدہ بعدا ایسے وہ ہر  
 ایک شے پر فوق ہے نہیں زیادہ کرتی وہ فوقیت دوری کو اس کے انتہی پس اس سے  
 نفی ہوئی فاصلہ کی فوقیت سے اللہ جل شانہ کے اور شیخ ابو طاہر قزوینی نے کہا ہے  
 کہ خانی کا رتبہ اپنے مخلوق پر فوق ہے بیشک یہ فوقیت برتتی ہے جیسا اوپر گدرا  
 اور یہ فوقیت مباین ہے اس فوقیت کے جو عرش کو حاصل ہے اسے تخت پر  
 اسوئے کہ فوقیت عرش کی اور اس کے ماتحت آسمانوں کی نہیں ہے مگر بالجمہ  
 والکمان وقال السید اعنان البغدادی فی جلاء العینین فهو لیجانہ مستوعی العرش  
 مع غناہ عنہ وحملت قدرۃ العرش وحملته بعدا مماسۃ لہ وافضال مسافۃ  
 بنیہ تعالیٰ وبنیہ انتہی یعنی کہا ہے یہ نعمان بغدادی نے جلاء العینین میں پس  
 وہ خدایے پاک تو ہی ہے عرش پر بغیر حاجت عرش کے اور اٹھایا ہے  
 اسکی قدرت عرش اور مالان عرش کو بغیر چھوٹے اور بغیر الفضال مسافت درمیان  
 اللہ تعالیٰ اور عرش کے جس سے ثابت ہوتا ہے کہ اللہ تعالیٰ کی فوقیت و

واحاطت ذاتی میں فصل و جہت مکانی نہیں ہے اور خواجہ باقی باللہ رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں: قریب و بعد و مسافت ہمہ از توہم است کہ دوری و نزدیکی حاصل شود و کہ جدائی و اشت ہا پیوستگی پیدا کنند یعنی حق سبحانہ تعالیٰ کے نسبت یہ قریب و بعد اور مسافت و قریب و بعد و مسافت کا قریب و بعد مسافت کے مقابلہ میں نہیں ہے کیونکہ اس فرج و جہت مکانی میں اول بعد مکانی ضرور ہے حالانکہ حق سبحانہ تعالیٰ کے نسبت یہ بعد مکانی صحیح نہیں ہے تو اس کا قریب بھی جسمانی ہو گا لہذا اس قریب میں بعد و مسافت کا لگان محض وہم ہے کیونکہ اللہ جل شانہ کے کسی صفت میں تغیر تبدل و حدوث و زوال کو سرگز دخل نہیں ہے چنانچہ امام غزالی رحمۃ اللہ علیہ کیاے سعادتین فرماتے ہیں کہ امر و نہی ہم بان صفت است کہ مراد ازل بود یعنی اب بھی اللہ تعالیٰ اوسے صفت کے ساتھ ہے جیسے کہ ازل میں تھا پس اللہ کی یہ صفت قریب و صفت بھی ازلی ہے جس میں مسافت و جہت کی گنجائش نہیں کیونکہ اوس ذات پاک کی شان الان کا کان ہے پس خوب غور کرو۔

پس ان جملہ اقوال سے تو اوس ذات پاک حق سبحانہ تعالیٰ سے بعد و مسافت

علم جن اصحاب سلف و خلف نے حق سبحانہ تعالیٰ کے ذات مطلق سے حد و جہت اور بعد و مسافت اور اتصال و انفصال و قیوت کی نفی بالصریح فرمائی ہے جالیس سے زائد ائمہ اقوال کو میں نے اس رسالہ میں نقل کیا ہے جس سے جو باحد و جہت و قیوت مکانی کی نفی ثابت ہوئی ہے اور خصوصاً فصل و بعد و مسافت کی نفی متحقق ہوئی ہے ان کے متذکرین مغربین و محدثین و متکلمین متقدمین و متاخرین نے اوس ذات پاک حق سبحانہ تعالیٰ سے بعد و مسافت و انفصال کی نفی کی ہے اور جنکے اقوال مندرجہ بالا نہیں وہ حضرات حب ذیل ہیں۔ امام ابو حنیفہ و امام ابو الحسن علی بن محمد بن ہمدانی طبری و سیبکی و احمدی و امام بیہقی و امام سیوطی و قاضی شافعی و امام غزالی و بکر بن محمد بن جوزی و قریطی و ابن حجر کی و ابن حجر عسقلانی و قاضی ابی و ابن فرک و داعی و شیخ ابی محمد روز بہان و ملا علی قاری و خواجہ باقی باللہ و امام ربانی و سید نعمان علیہ اذی رحمۃ اللہ علیہم اجمعین۔ و ثواب صدیق حسن خان۔

فوقیت انفصالی اور جہت مکانی کی نہایت تفصیل و صراحت کے ساتھ نفی ہو گئی الحمد للہ  
 علی ذلک - واضح باد کہ اصحاب سلف و خلف سے جن ائمہ دین و محققین و مجتہدین مجتہدین  
 نے ذات حق سبحانہ تعالیٰ سے جہت و معدوم مکان کی نفی فرمائی ہے او ان کے  
 (۸۰) نام میں نے رسالہ التفریہ فی التثبیہ میں بتلایا ہے اور ان سے چالیس  
 اقوال کو نقل لایا ہے جس کا جی چاہے وہاں دیکھ لے کہ اس کی بحث نہایت مہر کے  
 ساتھ وہاں کی گئی ہے

مولوی صاحب نے حق سبحانہ تعالیٰ کے نسبت فوقیت انفصالی کا ثبوت کسی آیت حدیث میں نہیں لکھا ہے

علیٰ شایہ اسکے جواب میں مولوی صاحب حدیث اوعال کو پیش کرینگے بلکہ سنایا ہے کہ کہیں اس حدیث  
 پر استدلال بھی فرمایا ہے حالانکہ ہم استدلال بخیر و جوہ صحیح نہیں ہو سکتا اولاً اس اعتبار سے کہ اس حدیث میں  
 مکانوں کے درمیانی فاصلہ کا ذکر ہے خالق و مخلوق کا درمیانی فاصلہ نہ کو رہنیں ہے - اگر کہہ کیا جاوے  
 کہ عرش مکان ہے اور اللہ تعالیٰ عرش پر ہے لہذا عرش و سما کے فاصلہ سے اللہ تعالیٰ کا فاصلہ متعلق ہو سکتا ہے  
 تو ہم کہیں گے کہ اللہ تعالیٰ کی صفت فوقیت علی العرش سے فاصلہ مکانی کا استنتاج کرنا بعینہ ایسا ہے جیسا کہ صفت  
 ساخت یا بھارت کے ثبوت سے اللہ تعالیٰ کے لئے کان یا آنکہ ہونے کا استنتاج کرنا اور یہ باطل ہے - نہایت  
 اس وجہ سے کہ حدیث اوعال میں علی العرش کے قید کا رفع حدیث دلو کرنا ہے یعنی حدیث اوعال میں فوقیت  
 علی العرش کا مطلق ذکر ہے اور حدیث دلو میں الا من النہی فاعنا وجودی کا ثبوت ہے پس ان دونوں  
 حدیثوں کی باہم تطبیق سے فوقیت و جہت مکانی کی قید کے رفع ہو جاتے ہیں فاصلہ مکانی بھی مرفوع ہو جاتا ہے  
 اگر یہ کہہ کیا جاوے کہ حدیث اوعال کی حدیث دلو سے قوی ہے تو ہم کہیں گے کہ دوسرے احادیث صحیحین  
 علیہ سے جن سے عموم قرب و معیت ثابت ہوتی ہے ان سے اس حدیث دلو کو تقویت ملتی ہے  
 اور نیز جبکہ ظاہر الی عموم قرب و معیت پر مطلق ہے تو اس کا محارضہ حدیث اوعال کی  
 نہیں کر سکتی - اگر یہ کہہ کیا جاوے کہ حدیث اوعال کی آیت پر استواء علی العرش کے  
 موافقی ہے تو ہم کہیں گے کہ فوقیت کے ثبوت سے استواء ثابت نہیں ہو سکتا کیوں کہ  
 فوقیت کے لئے استواء لازم نہیں ہے پس استواء اور فوقیت کا مفہوم واحد  
 نہیں ہے لہذا تم استواء کے لئے العرش کی آیت سے تم اللہ فوقی ذکر کی حدیث کو  
 تقویت نہیں پہنچا سکتے و جہت ثالث یہ ہے کہ اصل بحث تو فضل و بعد کے ثبوت میں ہے  
 لہذا مسئلہ دوسرے کے محط صفت کے ثبوت کا ثبوت نصاً یا نصاً ہے اس طرح صفت  
 بعد کا اطلاق بھی شرعاً ثابت کیا جاوے حالانکہ شارع نے اس ذات  
 مطلق کو نزدیک کہ بغیر نہیں کہلے یعنی کسی آیت اور حدیث  
 میں حق سبحانہ کی ذات مطلق بصف بعد موصوف نہیں ہوئی ہے  
 تو ہم بعد فضل و بعد کا ثبوت نہ صرف باطل بلکہ ضلالت ہے

اور نہ کوئی ایسا قول لایا ہے جس سے فوقیت انفصالی کا ثبوت ہو بلکہ جس قدر  
اقوال کہ مولوی صاحب موصوفے اپنے نائید میں لائے ہیں اور میں پیش  
و ذات حق سبحانہ تعالیٰ کے درمیان فاصلہ کا تو کیا ذکر بلکہ اوس میں فاصلہ  
کے نکاحا نام تک نہیں ہے چنانچہ جن اقوال سے مولوی صاحب نے اس فوقیت انفصالی  
کو نکالا ہے اور بجز علامہ سراج الدین علی بن عثمان حنفی کا یہ قول ہے کہ وہ رب العرش  
فوق العرش لکن بلا وصف التکون و انفصال یعنی یہ کہنے والا عرش کا فوق عرش  
کے ہے لیکن بغیر وصف تمکن یعنی مکان پکڑنے و انفصال یعنی لگے رہنے کے اس  
قول میں وصف تمکن و انفصال کے نفی سے مولوی صاحب نے انفصال کو ثابت کیا  
ہے اور یہ ثبوت اسوجہ پر مبنی ہے کہ اس میں سولے فوقیت انفصالی کے فوقیت  
انفصالی کی نفی نہیں کی ہے تو میں کہتا ہوں کہ یہاں فوقیت انفصالی کی نفی سے فوقیت  
انفصالی کا ثبوت نہیں ہوتا کیونکہ ایک جہت کی نفی دوسرے جہت کے ثبوت سے بھی موجب  
نہیں ہے درانحالیکہ یہ دونوں جہتیں وہی مکانی ہیں لہذا نفی انفصال کے ساتھ  
انفصال کی نفی بھی ہو جاتی ہے۔ اصل تو یہ ہے کہ یہ قول  
عقیدہ بسمہ و گرامیہ کے رد میں ہے جو عرش پر ذات حق سبحانہ تعالیٰ کا نفوذ مکانی  
اور استقرار انفصالی علی العرش کہتے ہیں جس سے نفی جہت انفصالی کی بھی ہو جاتی ہے  
چنانچہ ماعلی قاری حنفی نے اپنی شرح میں اس بیت کے تحت یہ کہتے ہیں کہ فیہ رد  
على التمامية والجسمية في اثبات الجهة فان الكمالية يشقون جهة العلوح من  
خارج استقرار على العرش والجسمية وهو المشوبة يهرون بالاستقرار على العرش

انھیں ملخصاً یعنی اس میں رد ہے کرامیہ اور مجسمہ کا ثابت کرنے میں جہت کے کیونکہ  
کرامیہ ثابت کرنے میں جہت فوق کی عرش پر بغیر استقرار کے یعنی بغیر فوقیت الفضالی  
اور مجسمہ جو وہ حیثیت میں صراحت کرتے ہیں ساتھ استقرار کے عرش پر یعنی بغیر فوقیت  
الفضالی انتہی۔

(۲) آراجملہ کیا ہے سعادت کی یہ عبارت ہے کہ وہ فوق عرش است نہ چنانکہ  
جسمی فوق جسمی باشد یعنی وہ عرش کے اوپر نہ آیا ہے کہ ایک جسم دوسرے جسم کے  
اوپر ہو فقط امام صاحب کے اس قول سے بھی مولوی صاحب نے فوقیت الفضالی کا  
بہتر احوسی طرز پر کیا ہے جیسے کہ علامہ سراج الدین علی کے قول سے کیا نہ حالانکہ  
امام غزالی کے اس قول سے بھی اوں باطل فرقوں کے اعتقاد سے احتراز ثابت ہو چکا  
جنہوں نے عرش کو مکان و قرار گاہ ٹہرایا ہے جیسے کہ کرامیہ ہیں اور سہبات کو خود مولوی صاحب  
بھی تسلیم کر چکے ہیں قطع نظر کے امام غزالی نے یہاں جسمی فوقیت کی جو مستلزم مکانیت سے  
مطلقاً نفی کی ہے اور اس سے فوقیت بین الفضالی و الفضالی فوقیت دونوں داخل ہیں چنانکہ  
یثوت ہم بنیتر یکے ہیں اور امام صاحب کا وہ قول بھی الجام سے نقل کر چکے ہیں چنانکہ  
فوقیت مکانی کی نفی کی گئی ہے اور اجزاء العلوم کا یہ قول اندہ لیس مختصاً الجحدہ بھی بتلادیا  
گیا ہے جو تخصیص فوقیت الفضالی کا استیصال پوری طرح کر دیتا ہے۔ اور نیز اس جہت  
فوقیت الفضالی کی نفی۔ امام صاحب کے اس قول سے بھی بالتصریح ہو جاتی ہے بلکہ  
ہم آئندہ احیاء سے نقل کریں گے۔

(۳) آراجملہ امام بہیقی کا یہ قول ہے وفي الجملة يجب ان يعلم ان استواءه سبحانه  
و تعالیٰ ليس باستواء اعتدال عن اعوجاج ولا استقرار في مكان ولا ماسة شئ من خلقه

یعنی فی الجملہ واجب ہے کہ بنائے معزز سرخس پر اللہ تعالیٰ کا استوی نہیں ہے وہ معنی  
 میں جلیب ہے ہو جائے کتبہ بنائے ہیں سے اور نہ معنی میں قرار پر کھڑے کے مکان میں اور نہ لگے  
 رہنے کے ساتھ کسی چیز کے اپنے مخلوقات سے انتہی۔ اس قول میں ولا استقرار فی مکان  
 ولا ماسد سے فوقیت انصافی عرش کی جو نفی ہوتی ہے شاید اس کو مولوی صاحب  
 فوقیت انصافی کے ثبوت پر استدلال کیا ہے حالانکہ خود امام بیہقی نے حق سبحانہ تعالیٰ  
 کی ذات پاک سے حد و جهت و مسافت مکانی کی نفی کر چکے ہیں جس سے فوقیت انصافی  
 کی بھی نفی ہو جاتی ہے چنانچہ وہ اقوال اوپر گزر چکے۔

(۴) ادا نجد صاحب رسالہ الانتہائی الاستواء کا یہ قول ہے کہ بل معتقداً فانطوائف  
 اللہ تعالیٰ علی العرش لیس فی ظرف ولا یحیطہ مکان ولا زمان انما هو فوق  
 الامکنۃ یعنی بلکہ اعتقاد ہمارا وہ ہے کہ بیشک اللہ تعالیٰ عرش پر ہے نہیں  
 ہے وہ کسی ظرف میں اور نہ احاطہ کر سکتا ہے اس کو کوئی مکان و زمان سوائے اس کے  
 نہیں کہ وہ اللہ رب مکالون کے اوپر ہے انتہی۔ شاید یہاں مولوی صاحب نے انما  
 هو فوق الامکنۃ سے عرش و الامکان کے درمیان فاصلہ کو بخالا ہے حالانکہ یہ  
 ثابت خود مراد قایل کے خلاف ہے بلکہ خود مولف رسالہ علی العرش فوقیت انصافی کے  
 معتقد نہیں ہیں چنانچہ ہم امرائے رسالہ انتہا کے دیکھنے والوں پر ظاہر ہے بلکہ خود  
 مولوی صاحب نے ہی رسالہ الاستواء علی الاحتمال میں مولوی وحید الزمان صاحب کا جواب  
 صدرین حسن خان صاحب کے متبع ہونا اور نیز جواب صاحب بلافاصلہ کی فوقیت کے  
 قایل رہنا بیان فرمایا ہے چنانچہ امر اخیر کے نسبت مولوی صاحب یہہ لکھتے ہیں کہ  
 (باوجود اس قول کے بلافاصلہ جو کہا اس سے ہکو بڑی حیرت حاصل ہوتی ہے



لذات علی العرش لا علی المعنی القعود والتماسة حکما مال الحسنة والکثرة  
یعنی وہ استواء اللہ کا استواء ذاتی ہے عرش پر نہ معنی میں، بیٹھے اور لگے رہنے  
کے ہے جیسا کہ مجہد اور کرامیہ نے کہا انتہی۔ اس قول سے بھی جہت فوقیت انفصالی  
کی نفی ہوتی ہے جو عقیدہ مجہد اور کرامیہ ہے مگر اس نفی فوقیت انفصالی سے انفصالی  
فوقیت تو ثابت نہیں ہو سکتی جیسا کہ گزر چکا۔

(۸) از انجملہ ابو عبد اللہ محمد کرام کا یہ قول ہے کہ ان کو نہ تقالے فی لہجۃ کلوا لاجسام  
فیہا وهو مناسب للصنفۃ العلیا من العرش وجوز علیہ لحرکۃ والانتقال یعنی کرامیہ  
کے ہیں اس طرف کہ ہونا اللہ تقالے کا جہت فوق میں مانند ہونے اجسام کے ہے  
جہت میں اور وہ تقالے لگے رہنے والا عرش کے اوپر کی سطح سے اور جائز رکھا اس نے  
خدا پر حرکت و انتقال کو انتہی اس قول سے اگر چہ عقیدہ کرامیہ کا رد مقصود ہے کیونکہ  
فوقیت انفصالی علی العرش کی صحت میں حرکت و انتقال صفات اجسام کا جائز ہونا  
ثابت ہوتا ہے لیکن فوقیت انفصالی کی صورت میں بھی حرکت و انتقال کے جواز کا  
ثبوت ہوتا ہے کیونکہ اجسام کے نسبتیں چار ہیں: اتصال و انفصال و حرکت و سکون  
جبکہ بہت مکان کا ثبوت ہی مستوجب ثبوت حرکت و انتقال ہے اور جہت مکانی کا  
اطلاق فوقیت انفصالی و انفصالی دونوں پر حاوی ہے لہذا اس قول سے جملہ  
صفات اجسام کی جو وہ جہت فوقیت انفصالی و انفصالی و حرکت انتقال ہے نفی  
ہو جاتی ہے۔

(۹) از انجملہ امام ربانی مجدد الف ثانی کا یہ قول ہے کہ بخون را بیرون و ابرو چون  
باید محبت و نام مکانی را اور اسے مکان باید طلبید یعنی خدا کو عالم کے باہر و مٹھ سے اور

اوس لامکانی کو مولے عالم کے طلب کے فقط یہاں لفظ بیرون اور درار سے  
 مولوی صاحب یہہ استدلال فرماتے ہیں کہ (اس قول سے خداے تعالیٰ عالم  
 سے جدا اور پرے یعنی لامکانی رہنا صاف ثابت ہوتا ہے اہم)۔ حاصل اس  
 استدلال کا یہ ہے کہ عرش تو مکان ہے اور لفظ درار کے معنی پرے کے  
 ہیں تو لامکان عرش سے جدا اور پرے فاصلہ پر ہوا جہاں خداے تعالیٰ کی  
 ذات ہے فقط بقول مولوی صاحب جب درارے مکان کا مفہوم لامکان ہوتا تو  
 امام ربانی کا دوسرا قول کہ او تعالیٰ ورا اورا است جسکو خود مولوی صاحب نے  
 قول اول کے ساتھ ہی نقل فرمایا ہے اوس لامکان کو مکان بنانا ہے کیونکہ ایک  
 درار کا مفہوم لامکان ہوتا تو دوسرے درار سے حق سبحانہ تعالیٰ کا اس لامکان  
 پر رہنا ثابت ہوا اور نیز امام ربانی جلد سیوم کے مکتوب ۸۹ میں فرماتے ہیں  
 کہ او سبحانہ تعالیٰ ورا اورا است ثم ورا اورا یعنی اللہ تعالیٰ درار سے  
 بھی پرے ہے پہرا اوس پرے سے بھی پرے ہے فقط امام ربانی کے اس فعل  
 سے تو بہترے لامکان ثابت ہو گئے پس اس صورت میں اللہ تعالیٰ کی ذات  
 پاک کا اوس لامکان میں ہونا ثابت نہیں ہوتا جسکو مولوی صاحب نے درار دابرہ  
 عالم یعنی عرش کے اوپر بفاصلہ مکانی تجویز فرمایا ہے کیونکہ اگر درار کے معنی میں  
 مسافت مکانی فرض کریں تو قولہ تعالیٰ هن وراہم محیط سے عرش و سوا اس کے  
 مکانات کے اندر ادر زمین کے اوپر ہی لامکان کا ہونا ثابت ہو جاوگا کیونکہ ان  
 کفار عطا کا مکان زمین ہے چتر خداے تعالیٰ احاطہ کیا ہو ہے حالانکہ حق سبحانہ  
 کے نسبت اس درار کے معنی میں فاصلہ جسمی اور مسافت مکانی نہیں ہے

جیسا کہ خود امام ربانی رحمۃ اللہ علیہ نے جلد اول کے مکتوب ۲۸۵ میں فرمایا ہے  
 کہ اولیٰ القالے از عقول وافہام ما واد علوم وادراکات ما وراہ الوراہ است با آنکہ  
 دانیہم کہ این درایت در جانب قریب است نہ در جانب بعید کہ اوسبجانہ ادہم  
 نزدیکے نزدیک تراست حتیٰ کہ ذات احدیت اوسبجانہ را نزدیک تر می یابیم  
 یعنی اللہ تعالیٰ ہمارے عقول اور فہم اور علموں اور ادراکوں سے بھی  
 وراہ الوراہ یعنی ہمارے علم و عقل کی حد سے باہر ہے لہذا ہم اوسکو باہر نہیں کہتے  
 باوصف اسکے ہم جانتے ہیں کہ بہرہ درائت قریب کے جانب ہے بعید کے طرف  
 نہیں یعنی حق سبحانہ تعالیٰ کی درایت کے مفہوم میں قربت ہے بعد و مسافت  
 نہیں ہے کیونکہ حق سبحانہ تعالیٰ تمام نزدیکوں سے ہی نزدیک ہے ہاتھ کے  
 اوس سبحانہ کی ذات احدیت کو زیادہ نزدیک ہم جانتے ہیں الخ لیس اس قول  
 فیصل سے امام ربانی کے بالکل ٹوٹ گیا وہ استدلال جو انکے پہلے قول سے  
 خداوند تعالیٰ کا عالم سے فاصلہ مکانی کے ساتھ دو راہ جدا ہونے پر قائم کیا  
 گیا تھا الحمد للہ۔ یہ تو ایک بالکل صاف بات ہے۔ کہ جب وہ ذات پاک جسم و مکان  
 ہی سے منزہ و مقدس ہے تو ہر اوسکی نسبت جسمی اور مکانی کوئی معنی بھی صحیح نہیں  
 ہو سکتے علی الخصوص جبکہ وراہ کے معنی میں فاصلہ و مسافت کے ہونے کی ضرورت  
 و شرط بھی نہیں ہے جسکو ہم قریب میں بیان کرینگے۔

اگرچہ ان تمام اقوال مستندہ مولوی صاحب سے حق سبحانہ تعالیٰ کی توقیف الفضالی  
 علی العرش ثابت نہیں ہوتی لیکن معلوم ہوتا ہے کہ مولوی صاحب نے اس نسبت  
 الفضالی کو بعض دوسرے اولیٰ انہاں سے نکالا ہے جنہیں لفظ بابرین آیہ ہے چنانچہ

ضروری صاحب اپنے مقابل کے جواب میں فرماتے ہیں کہ تم لوگوں نے ان دلائل سے  
 خدا کے لئے فوقیت انصافی سمجھی اور ہمارے پیشوا یوں نے جو سلف وغیرہ ہم  
 ہیں ان سے فوقیت انصافی سمجھی اسی سبب سے محدثین وغیرہم نے جو سلف کا  
 مذہب بیان کیا ہے خدا کی فوقیت کو یابین عن خلقہ بتایا ہے یعنی وہ تقابلے  
 عرض کے اوپر ہے جو اپنے خلق سے انہی ایس معلوم ہوتا ہے کہ یہاں تو تقابلے  
 رب الانام کی مہانیت کو مثل مہانیت اجسام کے سمجھا ہے جو انصال اجزاء کے  
 بعد باہم دیگر انفصال کا مکانی واقع ہوتا ہے اور نہ خرق سبحانہ تقابلے کے نسبت ایسے  
 جسمی معنی کو لیا ہے جو ظاہر معنی ہے یعنی اس کے ظاہری معنی کو جاری کیا ہے  
 لہذا مہانیت کی معنی میں فصل و مسافت مکان کو ضروری سمجھا ہے اسی بنا پر حق سبحانہ  
 تقابلے کی قربت ذاتی کا انکار کیا ہے حالانکہ یہ امر ضروری نہیں ہے کہ جو دو  
 چیزیں بالماہیت متباہین ہوں اور میں مسافت مکانی ہی واقع ہو کیونکہ ہم کہتے ہیں  
 میں کہ صفات و موصوف میں باوجود مہانیت متباہین کے باہم دیگر مسافت  
 نہیں ہے اور آتش کی ماہیت میں باوصف مہانیت معنوی کے صورتاً  
 فرمتے ہیں جیسا کہ آب گرم ہے تفصیل اس اجمال کی یہ ہے کہ آتش کی ماہیت  
 و خاصیت و طبیعت میں باہم مہانیت کہتے ہیں اور دھند کا بوقت واحد مکان  
 واحد میں جمع ہونا باطل ہے کیونکہ اھلاندان کا بیچ متعان مسلم ہے باوجود اسکے  
 اب گرم میں آتش کا اجتماع پایا جاتا ہے حالانکہ یہ خلاف عقل ہے چونکہ پانی کی  
 گرمی محسوس ہے لہذا امر حسی کا انکار پھر مخالف عقل ہے لہذا امکان اب میں دوسرے  
 مکان آتش کو عقل ہی خود تجویز کرتی ہے گو کہ عقلاً یہ ہر دو مکان منفصل ہیں مگر

حتماً متصل غرض قرب و بعد ان دونوں چیزوں کا نہ باہم متصل ہے اور نہ  
 منفصل اور اسکی تفریح دوسرے مثالوں میں غفر رب الہی انشاء اللہ تعالیٰ  
 اور جو لوگ کہ خواص انبیاء سے واقف ہیں وہ اس امر کو بخوبی جانتے ہیں کہ  
 حرارت و برودت اور رطوبت و بیوست باہم جمع ہوتے ہیں کیونکہ جن چیزوں میں  
 مابینا مباہلتہ ہے ان میں مسافت کی شرط نہیں ہے بلکہ بعض وقت تو باوصف  
 اتحاد مابین کے بھی اوسپر مباہلتہ حکمی کا اطلاق کیا جاتا ہے جیسا کہ طلاق باہن  
 اگرچہ مفہوم طلاق میں تعلق زوجیت کا انقطاع ہے لیکن اس کے ساتھ لفظ باہن کا  
 تعلق ہونے کے بعد بھی وہ حکمی تعلق کبلی منقطع نہیں ہوتا کیونکہ طلاق باہن میں جبکی  
 حد میں طلاق کے اندر ہے طلاق ثالث کا حق زوج کو حاصل پہنچنے سے زوجیت  
 کا تعلق قائم رہتا ہے لہذا اندرون عدت غیر زوج کو اس کا نکاح جائز نہیں ہوتا  
 بلکہ بعد عدت بھی غیر زوج کو نکاح کے اسکو نکاح ثانی اپنے تعلق زوجیت کو وہ  
 مستحکم کر سکتا ہے۔ دوسرے مثال اسکی صوفی کابین و باہن کی ہے جسکے معنی امام  
 ربانی اپنے مکتوب (۳۷) جلد ثانی میں فرماتے ہیں کہ اپنے گفتہ اند کہ صوفی کابین  
 و باہن اسٹیفنے بہ ظاہر باطن است و باطن الا ایشان جدا است کہ باطن است  
 یعنی وہ جو کہتے ہیں کہ صوفی کابین اور باہن ہے اسکا مطلب یہ ہے کہ وہ  
 ظاہر میں خلق کے ساتھ ہے اور باطن میں ان سے جدا ہے کیونکہ اس کے  
 باطن کا تعلق حق کے ساتھ ہے فقط پس یہاں باہن کا مفہوم صرف انقطاع  
 تعلق باطنی ہے جس میں فاصلہ و مسافت مکانی کی گنجائش نہیں الفرض اسکی  
 مثالیں اور یہی مل سکتی ہیں جن سے ثابت ہوتا ہے کہ لفظ باہن کی معنی میں وہ

(یعنی باین عن خلفہ سے) نفی قول جہیمہ کی نہ اثبات جہت کا جانب آخر میں (یعنی  
 بطرف بالائے عرش کے) ارادہ کیا ہے موافق اطلاق شمرخ کے اور اس طرح  
 روایت کیا ہے یہ بھی نے علی بن الحسن سے کہتے ہیں وہ پوچھا میں نے عبد اللہ  
 بن المبارک سے تم کیا پہچانتے ہو اپنے رب کو کہا ساتویں آسمان میں اپنے عرش  
 پر میں نے کہا جہیمہ کہتے ہیں ایسا ہی کہہ انہوں نے ساتھ حد کے کہا یا ان ساتھ  
 حد کے کہا یہ بھی نے سوائے اسکے نہیں کہ ارادہ کیا عبد اللہ نے ساتھ حد کے  
 وہ حد جو سموح ہوتی ہے قابل کے قول سے وہ یہ ہے کہ خبر صادق میں وارد  
 ہوئی ہے یہ بات کہ اوس نے عرش پر استوی کیا ہے پس وہ اپنے عرش  
 ہے جس طرح خبر دیا گیا ہے اور قصد کیا عبد اللہ نے اس بات سے جہلاً جہیمہ کا  
 اونکے زعم میں یہ ہے کہ وہ ہر مکان میں ہے فقط پس اس سے ثابت ہوا کہ  
 یہاں لفظ باین کے وہ معنی مراد نہیں ہیں جس سے مولوی صاحب نے  
 انفصالی جدائی مراد لی ہے۔

بالفرض اگر نمایاں کے معنی میں فضل و جدائی مکانی لازمی ہے تو پھر  
 امام شوکانی کے اس قول کا کیا مفہوم ہوگا کہ ہذا شعبۃ من شعبۃ التاویل <sup>لفظ</sup>  
 مذہب السلف و تباین ما کان علیہ الصحابة و التابعون و تابعہم۔ یعنی  
 آیات قرآنیہ و معیت کی علم کے ساتھ تاویل کرنی یہ ایک شاخ ہے شاخوں سے  
 تاویل کے جو مخالف ہے مذہب سلف کے اور متغایر ہے اس بات کے جو صحابہ  
 اور تابعین اور تبع تابعین نے فقط یہاں امام شوکانی نے نہایت کو بمعنی مخالف  
 و متغایر کے لایا ہے جس میں فضل و مسافت مکانی کی گنجائش ہی نہیں ہے

خافیم اور اس قسم کی اور مثالیں دوسرے اقوال سے بھی ملنے ہیں جو آئندہ مذکور ہو گئے۔

دوسرا استدلال مولوی صاحب کو یہ قول ابن ابی حاتم کا ہے  
 ان هشام بن عبد اللہ الزری صاحب محمد بن یحییٰ بن حسن بن جلال بن یحییٰ بن قلاب  
 فخی بہ الی الشام لیخبرہ فقال لہ اسفہا ان اللہ نے عرشہ باین عن خلقہ  
 فقال اسفہا ان اللہ علی عرشہ و لکن لا امری ما بین عن خلقہ فقال  
 مردودہ فاندہ لولیب بعد انفقہ نے ہشام سے قید کیا ایک مرد کو عتہ  
 جہیم کے سب سے تو پہر تو یہ کہا پس لایا گیا وہ ہشام کے پاس نا کا امتحان  
 کر کے اور کہا پس پوچھا اس سے کیا تو گواہی دینا ہے کہ تحقیق اللہ تعالیٰ  
 اپنے عرش پر ہے جدا اپنے خلق سے پس کہا اس مرد نے میں گواہی دیتا ہوں  
 کہ بیشک اللہ تعالیٰ اپنے عرش پر ہے لیکن میں نہیں جانتا کہ باین عن خلقہ کیا  
 ہے پس کہا ہشام نے پٹیا لیا تو اس کو کیونکہ اس نے تو یہ کیا فقط مؤلف  
 یہ فرماتے ہیں کہ یہاں غور کا مقام ہے کہ باوجود گواہی دینے اس مرد کے  
 کہ خدا عرش کے اوپر ہے لیکن خلق سے جدا ہے نہ کہنے سے ہشام نے  
 اس کی توبہ قبول نہ کی پس اگر خدا کا جدا ہونا اپنے خلق سے کہ جس میں عرش بھی  
 داخل ہے صحابہ و تابعین کی بات نہوتی تو اس مرد کو پہر قید کرنے کا کیا سبب بنا  
 انتہی۔ میں کہتا ہوں کہ اس مرد جہی کا اپنے عقیدہ جہیم پر قائم رہنے کا سبب تھا  
 لہذا اس قول سے رد عقیدہ جہیم کا ہوتا ہے نہ کہ ثبوت جہت کا کیونکہ علی عرشہ  
 کے ظاہر معنی سے ثبوت ممکن کا شبہ ناشی ہوتا ہے جس کا رفع لفظ باین سے

کیا گیا تاکہ علی العرش سے جہت مکانی اور فوقیت الصالی نہ سمجھی جاوے چنانچہ  
 کتابا سائر الصفات میں قال البیهقی فی معنی الباین اللہ لا یحکمها ولا یخلعہ ولا  
 یخلعہ ولا یماسعہا ولا یستجملہا ولیست البیونۃ بالقرآنۃ یعنی یہی نے باین کے  
 معنی میں یہ کہا ہے کہ تحقیق وہ خدا کے تعالیٰ حلول نہیں کرتا اپنے مخلوق  
 میں اور نہ مخلوق حالت حلول کر سکتی ہے خدا میں اور نہ خدا لگا ہوا ہے مخلوق سے  
 اور نہ اس سے لگ رہا ہے اور نہیں ہے معنی بیونۃ کی کن رہنے  
 اور الگ ہو جانے کے انتہا۔ یہ قول امام بیہقی نے امام ابو الحسن اشعری سے  
 نقل کیا ہے جس سے باین عن خلقہ کے مفہوم سے فاصلہ و مسافت کی کجی  
 نفی ہو جاتی ہے اور نہ امام بیہقی نے اپنی مسدین ابو الحسن علی بن مہدی طبری  
 شاگرد ابو الحسن اشعری کے قول ولا یمابین للعرش کے بارہ میں کہا ہے کہ  
 یرید بہ مبایۃ الذات التي هي معی الاعتزال والتباعد لان المماسۃ والمباينة التي  
 ہی ضدھا والقیام والقعود من اوصاف الاجسام واللہ عز وجل احلا صمد  
 تعزید ولہ تولد ولم یکن لہ کفو احد فلا یحوز علیہ ما یحوز علیہ الاجسام ہتی  
 یعنی ارادہ کیا ہے اس نفی مباینت سے ایسی مباینت ذات کی جو معنی علی کی  
 اور دوری کہے کہ سوسلے کہ پہلے مباینت جو ضد ہے ماسست کی  
 اور کہہ رہے ہونا اور بیٹنا اوصاف میں اجسام کے اللہ عز وجل احد و صمد  
 ہے نہیں جنا اور نہ جنا گیا اور نہیں ہے اس کے برابری کا کوئی پس نہیں جائز  
 ہے اس پر جو جائز ہے اجسام پر انتہی پس اس سے نفی ہو گئی اللہ تعالیٰ  
 کی مباینت ذاتی کے مفہوم سے جدائی مکانی اور بعد الفضالی کی یہاں یہ

امر غور کے قابل ہے کہ امام ابو الحسن اشعری نے باین جو خلق سے اتصال  
کی نفی کی ہے اور اودن کے شاگرد ابو الحسن علی بن ہمدی الطبری نے نفی میں  
سے اوس انفصال کی نفی کی ہے جو ضد خاص لینے اتصال ہے جس سے ثابت  
و تحقیق ہو گیا کہ حق سبحانہ تعالیٰ کی مہابیت ذات کے مشہوم بین اتصال و انفصال  
ہنیں ہے اور ابن فورک نے شرح منہج الاحادیث میں مہابے کہ دائہ باین  
عما خلق بیذیۃ الصفۃ و انعت لا بالتغیر و ان یسکان و یجہد یعنی خدا تعالیٰ  
باین (مغایر ہے) اوس چیز سے جو پیدا کیا ہے بیذیۃ الصفۃ اولیت  
کی سی اور ہنیں ہے یہ مہابیت تخری و مکان و جہت کی انتہی۔

تیسرا استدلال مولو صاحب کا امام غزالی کا یہ قول ہے دائہ باین  
عن خلقہ بصفائہ لیس فی ذاتہ سواۃ ولا فی سواۃ دائہ یعنی اور وہ تعالیٰ  
باین یعنی جدا ہے اپنے خلق سے ساتھ صفات اپنے کے ہنیں ہے ذات  
پاک میں اس کے بغیر اسکا اور نہ غیر میں اس کے ذات اسکی انتہی دیہہ ترجمہ بلفظ  
مولوی صاحب کا ہمنے یہاں نقل کر دیا ہے، یہاں مولوی صاحب نے لفظ  
باین سے امام غزالی کی غرض عرش پر حق سبحانہ تعالیٰ کی جدائی فاصلہ و مسافت  
مکان کی مراد لی ہے حالانکہ امام صاحب کے دوسرے اقوال اس کے معانی  
میں جسکا تفصیلی ثبوت ہم آمیزہ دینگے لیکن اس مقام پر اگر لفظ باین کی معنی میں  
امام صاحب کی غرض وہی بعد و فاصلہ مکانی لی جاوے تو ثابت ہوتا ہے  
کہ بطرح حق سبحانہ تعالیٰ کی ذات اپنے مخلوق کے اوپر بغیر وقت انفصال  
ہے اس طرح اس کے صفات ہی مخلوق کے اوپر بغیر وقت انفصال

ہیں جنہاں مولوی صاحب نے ہی امام صاحب کے قول اندہ باین عن خلقہ  
 بصفاۃ پر جو حاشیہ چڑھایا ہے اس میں یہ لکھا ہے کہ (موہنات  
 اپنے خلق سے جدا ہے کیونکہ قیام صفات کا ذات پر ہونا ہے) مانہ  
 معقول ہی حق ہے پس اس صورت میں وہ معیت و قربت علی بھی باطل  
 ہوگی جس کے معقد مولوی صاحب ہیں اب رہا یہ امر کہ بغیر از تعلق ذات کے  
 علم اور سکا عالم کے ساتھ مجازاً ہے یہ ایک بے دلیل دعوے ہے کیونکہ  
 مجاز کے لئے بھی باہمی مناسبت شرط ہے لہذا اول اس تعلق و مناسبت کو  
 بیان کر دینا ضرور تھا جس کے وجہ سے عالم کے ساتھ حق سبحانہ تعالیٰ کی معیت  
 علی بغیر ذات کے جائز تصور ہو سکے۔ اصل تو یہ ہے کہ جملہ اول اندہ باین عن خلقہ  
 بصفاۃ میں امام غزالی رحمۃ اللہ علیہ نے بینونت ذاتی کو بصفاۃ کی قید سے رفع  
 کیلئے جس سے مقصود یہ ہے کہ خلق سے اللہ تعالیٰ کو اپنے صفات سے  
 بینونت ہے لیکن مولوی صاحب نے جو باکو مع کی معنی میں لئے ہیں سرسری مذاق کلام  
 کے خلاف ہے کیونکہ بالفرض اگر اس سے امام صاحب کی غرض بینونت ذاتی مع الصفا  
 یعنی تو دور سے اچھٹے لیس فی ذاتہ سواۃ ولا فی سواۃ اندہ بیکار ٹھہرا کیونکہ پہلے  
 جملہ سے ذاتی مناسبت تو ثابت ہی ہو چکی تھی اور اللہ تعالیٰ کی ذاتی فوقیت انفسا  
 ٹھہری تو یہ بالیکہ مگر حلول ممکن ہی نہیں تھا کیونکہ حلول کا شبہ قربت و معیت کی  
 صورت میں پیدا ہو سکتا ہے جبکہ امام صاحب نے ذات اللہ میں ذات مخلوق کے  
 حلول کرنے اور ذات مخلوق میں ذات اللہ کے حلول فرماتے کی نفی کی ہے تو  
 ثابت ہوا کہ یہ سبائیت ذاتی انفصالی نہیں ہے بلکہ باوجود قربت ذاتی کے مخلوق

جمع اوصاف مخلوق سے صفات الہی میں مباہلت کے وہیں فافہم۔

پس اس سے ثابت و متحقق ہو گیا کہ جس طرح باہین عن خلافت کے قول سے ذات حق سبحانہ تعالیٰ سے صفا محتسب کوئی مخلوق و اتحاد جسمی و انفصال مکانی کا مفہوم منطقی ہو جاتا ہے اسی طرح بعد مضاف جسمی و انفصال مکانی کا انتہائی ہو جانا ہے کیونکہ جسمی فوقیت کے وہی صورتیں ہیں اتصال اور انفصال اور یہ دونوں اس ذات پاک سے منطقی ہیں لہذا حق سبحانہ تعالیٰ کی فوقیت مخلوق کے فوقیت کی مباہین ہے کیونکہ حق سبحانہ تعالیٰ کی ذات مستلزم مخلوق کے ذواست کی مباہین ہے اس لئے کہ ذات ملق اور ذوات مخلوق کے درمیان مباہنت حقیقی جو عبارت سے غیریت سے ثابت ہے کیونکہ ذات ملق واجب الوجود ہے اور ذوات مخلوق کے معدوم بحقیقت ہیں تو پھر ان دونوں ذوات متغایر الحقایق میں اتحاد و عینیت لغوی باطل و محال ہے۔

تفصیل اس اجمال کی یہ ہے کہ حقایق عالم وہ صور علمیہ ہیں جو علم الہی میں ثابت ہیں اور اپنے مخلوق کا یہ علم ذاتی حق سبحانہ تعالیٰ کو قبل از خلق کے بھی حاصل ہے الا یعلم من خلق وهو اللطیف الخبیر۔ اور ان صور علمیہ پر جو حقایق اشیا ملق شے کا نصا وار ہے قال اللہ تعالیٰ اذا امر اشد شیان ان یقول لا کن فیكون ظاہر ہے کہ یہاں امر کن کا مخاطب شے ہے اگر شے کو موجود فرض کی جاوے تو یہ حکم تحصیل حاصل ہو گا اگر معدوم محض خیال کی جاوے تو خطاب ہی باطل ٹہر گیا کیونکہ معدوم محض صلاحیت خطاب کی نہیں رکھتا لہذا ناگزیر ہے کہ وہ شے جو مخاطب ہے یعنی مراد الہی جس کے ظہور خارجی کا اللہ تعالیٰ نے ارادہ فرمایا ہے یا وہ مراد جو

امرکن کا مخاطب ہے علیٰ تو ثابت ہو جو ذہنی اور خارجاً معدوم ہو جو دینی  
 چنانچہ اسی عدیت ذاتی اشیا پر دلالت کرتا ہے قولہ تعالیٰ وقد خلقناک  
 من قبل ولدتک ثیباً یعنی قبل از خلق کے تو کچھ شے نہ تھا یعنی معدوم تھا حالانکہ  
 قول اول سے حقایق اشیا پر شے کا اطلاق صادق آچکا ہے از رو  
 ثبوت علی کے کیونکہ خالق کو قبل از خلق کے اپنے مخلوق کا علم ہونا ضروری ہے  
 جیسے کہ لا یعلم من خلق سے ثابت ہے جبکہ قبل از خلق کے ہر شے کا ثبوت  
 علی یا وجود ذہنی ذات حق میں متحقق ہو گیا تو قول ثانی میں قبل از خلق کے نفی شے  
 کی دلالت کرتی ہے از روئے وجود خارجی دینی کے یعنی ذات شے وہ صورت  
 علی ہے جو ذات الہی میں ثبوت علی یا وجود ذہنی رکھتی ہے پس اس صورت میں  
 ہر شے کی حقیقت فی نفسہ معدوم ہوئی باعتبار عدیت ذاتی کے اور حقیقت شے  
 سے وہی صورت علی بھی مراد ہے جو ذات الہی میں ثابت ہے لہذا معدوم محض  
 بھی نہیں ہے لہذا ہر شے امرکن کے مخاطب اور مرتبہ علم سے عین میں آنی بالذات  
 صلاحت رکھتی ہے جبکہ یہ امر متحقق ہو گیا کہ فی نفسہ کسی شے کو وجود ذاتی نہیں ہے  
 بلکہ بالحقیقت عدیت رکھتی ہے اور ذات الہی واجب الوجود اور بالذات موجود  
 ہے تو ان دونوں ذاتوں میں مساویت کلی و غیرت حقیقی واقع ہوئی پس وجود  
 اس تباہ حقیقتیں و تغایر ذاتین کے لئے درمیان بعد و فصل مکانی کو دخل نہیں  
 ہے کیونکہ ذات حق سبحانہ تعالیٰ سے ان ذات عالم کا (جو صور علیہ البیہین)  
 الفکاک محال و باطل ہے وجہ اسکی یہ ہے کہ صور علیہ متعلقات علم الہی ہیں لہذا  
 ذات الہی سے علم کا الفکاک چل کر ثابت کر گیا یا ذات باری سے اس کے معلولات کی

جدائی۔ علیٰ کی خلوص کو جبکہ دیگی اللہ تعالیٰ کے ذات پاک میں خلوص و جہل کو ہرگز  
 دخل نہیں ہے جبکہ ذات حق سبحانہ تعالیٰ کی بالذات موجود ہو تو اس کے حملہ  
 صفات حیات و علم و سماعت و بصارت وغیرہ بھی وجودی ہونگے نہ ان صفات  
 عدمی کو اس میں کسی طرح سے دخل و گنجائش نہ مل سکیگی اس طرح جبکہ ذوات میں شمار  
 جو صور علیہ الہیہ میں خارجاً معدوم بحقیقت ہیں تو ان کے حملہ صفات خارجہ بھی  
 ہونگے یعنی مردگی و جہل و کوری و کوری وغیرہ لہذا ان صور علیہ میں جو بالذات  
 معدوم ہیں صفات وجودی مثل حیات و علم و بصارت و سماعت وغیرہ کو دخل و  
 گنجائش نہ مل سکیگی اسی سر کے طرف حق سبحانہ تعالیٰ نے اشارہ فرمایا ہے کہ اے  
 علی الا انسان حین من الدھر لم یکن شیاً من کوراً انا خلقنا الانسان من نطفۃ  
 احتساج نبتلیہ فجعلناہ سمیعاً بصیراً ۱۹۷۹ یعنی کیا آیا ہے انسان پر ایسا کوئی  
 وقت کہ نہ تھا وہ کچھ نہ تھے یعنی معدوم بحقیقت تھا اور وجود خارجی نہیں رکھتا تھا  
 ہم نے پیدا کیا انسان کو ملے ہوئے نطفہ سے آخر خلقت تک پلٹتے رہے اس کو پھر  
 کر دیا سننے والا اور دیکھنے والا یعنی بحقیقت وہ اپنے صفات عدمی کوری اور کوری  
 سے مصف تھا اور وہ صفات وجودی سماعت و بصارت کے موصوف ہو گیا  
 پس اس سے ثابت ہو گا کہ حق سبحانہ تعالیٰ کی ذات میں جو واجب الوجود ہے  
 اور اس کے صفات وجودی میں خلوص کے ذوات کو جو معدوم بحقیقت ہیں یا  
 ان کے صفات عدمی کو دخل نہیں ہے اسی واسطے امام غزالی رحمۃ اللہ علیہ نے  
 کہا ہے کہ لا فی ذاته سواہ ولا فی صواہ ذاته کیونکہ واجب و ممکن فی حد ذاتہ  
 اپنی حقیقت وجود عدم پر ثابت اور باہم دیگر مبین ہیں لہذا ایک دیگر اتحاد و حلول محال ہے

کیونکہ اتحاد و خلل دو جسموں میں واقع ہوتا ہے لیکن یہاں ذات حق کی اور  
حقایق ممکنات کے جہیت نہیں کہتے ہیں یہ ایسا دقیق سر ہے جسکا ادراک جلد  
باز انسان ہرگز نہیں کر سکتا۔

الحاصل یہ مبانی و مغایرت ذات حق سبحانہ تعالیٰ کی اپنے ذوات  
مخلوق کے ساتھ مثل دو جسموں کے ایسی نہیں ہے جسکے درمیان فصل و بعد  
مکانی واقع ہو فلہذا ابھی کے کتاب الاسماء الصفات میں قرب الہی کے نسبت  
علیمی سے نقل لایا ہے کہ معناه لا مسافۃ بین العباد و جنبہ یعنی قربت عبد و رب کے  
درمیان کوئی مسافت نہیں ہے اور حدیث میں آیا ہے کہ ہو عندنا فون العرش  
یعنی لوح محفوظ اللہ کے نزدیک فوق عرش ہے اگرچہ اس حدیث سے اللہ تعالیٰ  
کی فوقیت ذاتی عرش پر اور اسکی قرب ذاتی لوح محفوظ سے ثابت ہونی ہے  
مگر ضمناً اس سے عرش پر لوح محفوظ کی فوقیت بھی نکلتی ہے لیکن یہاں اللہ تعالیٰ  
کی فوقیت مقصود بالذات معلوم ہوتی ہے کیونکہ یہ فوقیت ربی ہے جس سے  
اوسکی عظمت و قدرت و کبریا کی ظاہر ہوتی ہے اور یہی فوقیت صفت استوار کی  
ساتھ ایک مناسبت مغوی بھی رکھتی ہے کیونکہ اس صفت استوار کے باعث  
رحمن کو عرش کے ساتھ اختصاص مناسبت حاصل ہے اور یہ خصوصیت  
صفت استوار کی سوائے عرش کے کسی اور مخلوق کے ساتھ حاصل نہیں ہے  
جسکی تفصیل رسالۃ الترمیم فی النشید میں جبال اوس مقام کے گزر چکی ہے  
لیکن عرش پر لوح محفوظ کی یہ فوقیت حق سبحانہ تعالیٰ کی فوقیت کے مانند نہیں ہے  
بلکہ یہاں عرش پر لوح محفوظ کے ہونے کے ذکر سے لوح محفوظ کے ساتھ حق سبحانہ تعالیٰ

کی قرب ذاتی کا اظہار مقصود ہے کیونکہ لوح محفوظ مظہر خاص صفت علم الہی ہے  
لہذا یہاں ذات حق سبحانہ تعالیٰ کی فوقیت و استواء عرش پر اور لوح محفوظ کے  
ساتھ قربت کے اظہار میں یہ حکمت ہے کہ ہر ایک مظہر میں خاص خاص صفت الہی کے  
قبول کرنیکی صلاحیت ہے لہذا اوس مظہر کو اوس صفت الہی کے ساتھ ایک  
مخصوص نسبت حاصل ہے اور یہ امر اوان مظاہر کی حقیقت کی معرفت پر  
منصوب ہے۔

باجملہ بیان بالا سے ثابت ہوا کہ حق سبحانہ تعالیٰ کی فوقیت سے فوقیت  
مکانی پر گزیرا نہیں بلکہ اوسکا فوق بلا کیف و علو رتبی ہے جیسا کہ امام غزالی کا  
قول اس بارہ میں اوپر گزر چکا ہے کیونکہ فوقیت مکانی اوسکی محال ہے جو جسم  
یا جسم میں عارض نہ ہو اس وجہ سے کہ یہ مکانی فوقیت دو جسموں میں نسبت کے  
اعتبار سے پائی جاتی ہے جبکہ اس فوقیت مکانی کا احتمال اوس ذات مطلق سے  
یقیناً باطل ہو گیا تو یہ فوقیت رتبی ہی ثابت و مستعین ہو گئی اور اس فوقیت رتبی کو  
خود مولوی صاحب بھی تسلیم کر چکے ہیں چنانچہ فائدہ جدیدہ میں فرماتے ہیں کہ  
چراغ ہدایت میں مولوی عبدالقادر صاحب بنگلوری نے کہا فوق العرش کے  
باب میں امام غزالی رحمہ اللہ نے لفظ فوق کو جو برتر و مبایں کے معنی میں بتلایا ہے  
سلف ہی اسی معنی کے قابل ہیں الی آخرہ لیکن ہم اصل قول کو امام غزالی کے  
نقل کر چکے ہیں کہ کلام عرب میں لفظ فوق کا دو ہی معنوں میں آیا ہے ایک مکانی  
اور دوسرے رتبی لیکن حق سبحانہ تعالیٰ کے تقدیس کی معرفت سے فوقیت مکانی  
باطل ٹہری تو اب فوقیت رتبی ہی باقی و ثابت رہی الخ تو ظاہر ہے کہ اس فوقیت

ربتی میں جو ثبوت ان جناب باری تعالیٰ ہے القال یا انفصال مکانی کو دخل  
 نہیں ہے جنکی مثالیں امام صاحب کے اصل قول میں مجملاً گزر چکے ہیں اور تفصیلاً  
 رسالہ التمزیز فی التشبیہ میں لکھے گئے ہیں درحالیکہ اس باب میں بموجب قول صاحب  
 چراغ ہدایت کے جو مولوی صاحب کی مستند برکتا ہے اصحاب سلف بھی اسی  
 فوقیت ربتی کے قیام میں تو بس فوقیت انفصالی کا عقیدہ خلاف عقیدہ سلف  
 تھا اگر مولوی صاحب چراغ ہدایت کے ان الفاظ سے کہ (امام غزالی نے لفظ  
 فوق کو برتر و مباین کے معنی میں بتلایا ہے) یعنی لفظ مباین سے فوقیت انفصالی  
 کو نکالا ہے تو یہہ بخند و جھجھج نہیں ہو سکتا اولاً یہ کہ امام غزالی نے کسی مقام پر  
 فوقیت انفصالی کو ثابت نہیں کیا ہے اور نیز کہ میں حق سبحانہ تعالیٰ کے نسبت  
 لفظ انفصالی فوقیت کا نہیں لایا ہے تاہنا یہ کہ خود امام صاحب نے حق سبحانہ تعالیٰ  
 کی ذات پاک سے جہت و فوقیت مکانی کی صاف الفاظ میں نہ صرف نفی کی ہے  
 بلکہ عقلی و نقلی دلائل سے اسکو باطل ٹھہرایا ہے تو ہر ادیان کے کسی کلام سے کیا یہ  
 و اشارہ فوقیت انفصالی کا استنباط کرنا باطل ہے کیونکہ فوقیت انفصالی بھی سبوتا  
 فوقیت ہے جسکا بطلان بدلائل قاطعہ و براہین ساطعہ وہ کر چکے ہیں ثالثاً یہ کہ نقطہ مباین  
 سے بھی فوقیت انفصالی کا استدلال صحیح نہیں ہو سکتا کیونکہ مباینیت کی معنی  
 میں انفصال مکانی کی شرط نہیں ہے جسکا ثبوت اوپر گزر چکا راہباً یہ کہ صاحب  
 چراغ ہدایت کا لفظ مباین کو لفظ ہر نہ کا مترادف لانا خود دلالت کرتا ہے اس بات  
 پر کہ حق سبحانہ تعالیٰ کے نسبت یہہ برتری و مباینیت یعنی فوقیت انفصالی و  
 مکانی نہیں ہے یہہ امیر چراغ ہدایت کے اوس تمام عبارت کے ربط الفاظ سے

ثابت ہوتا ہے جسکو مولوی صاحب نے فائدہ جلیلہ میں نقل کیا ہے کہ لفظ فوق کا  
دوسری معنوں پر اطلاق کیا جاتا ہے ایک تو جہت کی معنی میں جو اوپر کا جہت ہے  
مقابلہ میں تخت کے یہ معنی تو خدا کے تعالیٰ کے نسبت لکھا ہی نہیں کیونکہ وہ منزہ  
و برتر ہے اس عیب سے کہ کوئی جہت و مکان اور کو احاطہ کرے الخ مولوی صاحب  
کے اس استدلال سے ثابت ہو کہ نفی اس نوقت کی جو مقابلہ میں تخت کے ہے  
یعنی جو بمعنی جہت کے ہو۔ خدا تعالیٰ اس سے منزہ و برتر ہے نوقت  
الفضالی باطل ٹھہری کیونکہ یہ نوقت جہت کی بھی بمقابلہ تخت کے ہے یعنی عرش کے  
مقابلہ میں لامکان ہے اور اس کے درمیان فاصلہ مکانی واقع ہے اس واسطے  
یہاں منزہ و برتر دونوں لفظ مترادف المعنی لائے گئے ہیں لہذا لفظ برتر کے  
معنی سے وہ مکانی نوقت بھی مرتفع ہو گئی کیونکہ یہ جملہ (وہ منزہ و برتر ہے اس  
عیب سے کہ کوئی جہت و مکان ہو) صاف دلالت کرتا ہے جہت مکانی و نوقت  
الفضالی کے نفی پر کیونکہ ان خصوصیات جسمہ کا ثبوت ذات پاک کے لئے مسلم  
ثبوت عیب و نقصان ہے اور پھر چراغ ہدایت نے دوسری قسم فوق کے  
نسبت یہ لکھا ہے کہ دوسرا برتر کے معنی میں یعنی بلا تداخل مباہن رہنا الخ اور یہی  
معنی شایان شان اول تعالیٰ و تقدس ہے۔ اس سے حق سبحانہ تعالیٰ کی  
نوقت ربی ہی ثابت ہوتی ہے نہ کہ الفضالی و مکانی کیونکہ پہلی قسم نوقت الفضالی  
و الفضالی مکانی کی نفی ذات حق سبحانہ تعالیٰ سے ہو چکی ہے اور نیز صاحب  
چراغ ہدایت نے منزہ و برتر و مباہن کو ایک ہی معنی میں لایا ہے جس سے ثابت  
ہوتا ہے کہ صاحب چراغ ہدایت کے مقصد میں برتر و مباہن کے معنی ہی تنزیہی

میں نیک مکانی اور انفضالی۔

حاصل کلام یہ ہے کہ مولوی صاحب نے جن میں ریاضت سے متی سبب نہ تھا لے کی  
 علی العرش فوقیت انضالی کی نفی میں کوشش کی ہے انہیں دلائل سے فوقیت  
 انفضالی کی نفی ہی ہو جاتی ہے کیونکہ یہ مکانی فوقیت مخالف تنزیہ و تقدیس الہی ہے  
 بالآخر فوقیت بہتی جو شان شان جناب باری ہے ثابت ہوئی ہے جس میں نہ  
 انضال جسمی ہے اور نہ انفضال مکانی وقال ابو الحسن السندی فی حاشیہ مسندہ  
 ذلک تصویر العظمۃ تعلی و فوقیتہ علی العرش بالعلو و العظمت و الحکم  
 لا الحول و المكان وقال ابن فورک فی شرح مشکل الاحادیث ذلک سراج الی  
 فوقیۃ المنزلۃ والمرتبۃ و فوقیۃ العداۃ و العظمت و اما الفوقیۃ بالاسماء و المكان  
 فحال فی وصفہ یعنی کہا ہے ابو الحسن سندی نے حاشیہ میں سند کے کہ  
 فوق ذلک یعنی عرش پر اسکی فوقیت واسطے تصور کرانے اسکی عظمت کے  
 اور اسکی فوقیت عرش پر ساتھ علو اور عظمت اور حکم کے ہے نہیں ہے حلول  
 و مکان کے طور پر اور کہا ابن فورک نے شرح مشکل الاحادیث میں یہ راجح ہی  
 طرف فوقیت منزلت اور مرتبت کے اور فوقیت قدرت و عظمت کے ولیکن فوقیت  
 مسافت و مکان کے ساتھ پس محال ہے وصف میں اس کے اور کہا ہے  
 شیخ عبدالحی و یلوی کا شرح مشکوٰۃ ابن تہر اللہ فون ذلک یشرک بالہ تعالیٰ  
 بالاسماء انت بالعلو و عظمت و حکم و عزت نہ مکانی وجہت و استقرار و ثقل و این  
 تصویرے است و تمثیلے برائے علو و عظمت الہی تعالیٰ و تقدس کے ہے  
 فوق ہر دور است کل است چنانچہ در قرآن مجید می فرماید من و راہو محیط یعنی

نہ اے تعالیٰ کی فوقیت علو عظمت و حکم و عزت کی ہے نہ فوقیت مکانی جہت  
 اور استقرار و محکم کی اور یہ تصویر اور تشبیہ ہے واسطے اظہار علو و عظمت الہی  
 تقدس و تقدس کے کہ وہ تمام پر فوق اور سوا ہے کل کے جہاں قرآن مجید میں  
 فرمایا ہے کہ اللہ تعالیٰ محیط ہے اُن کے و اسے فقط بیان ورا کی یہ معنی ہے  
 کہ خدا کی احاطت مخلوق کی احاطت کے سوا اور اسکی مداخلت کے باہر ہے کیونکہ  
 لامکان و رائے مکان مخلوق ہے جسکی بحث غریب آوگی مگر یہ یاد رہے کہ  
 من و راجع محیط میں کوئی لفظ وراء کا معنی ہے کا ایسا نہ سمجھے جیسا کہ آسمان  
 ہمارے اطراف ہے پرے سے احاطہ کیا ہے اس طرح اللہ تعالیٰ کی ذات  
 پاک کا احاطہ ہے کیونکہ اس معنی میں مکانی فاصلہ کی احاطت متصور ہوتی ہے  
 اور وہ فاصلہ پاک اس سے پاک ہے بلکہ بیان لفظ وراء کے معنی میں کوئی بعد  
 و فاصلہ مکانی نہیں ہے جیسا کہ کہتے ہیں کہ فلان امر وراء طور عقل ہے  
 اس سے مرکز یہ مراد نہیں کہ اس امر اور عقل کے درمیان کوئی مسافت  
 و فاصلہ مکانی ہے بلکہ بیان وراء بمعنی سوائے یا غیر کے ہے پس اس صورت میں  
 وراء طور عقل کی یہ مراد ہوتی کہ فلان امر کا اور اک محض عقل سے نہیں ہو  
 بلکہ طور عقل کے سوا اسے اور اک بطور الہام و کشف و غیر کے متعلق ہے  
 جبکہ علیٰ الترتیب حق سبحانہ تعالیٰ کی فوقیت برہمی متحقق ہوئی تو لاحالہ  
 فوقیت الضالی و الفضالی جو مسئلہ مذہب و مکانات ہے بکلی منتفی ہوگئی اور اس  
 نفی فوقیت الفضالی سے مرکز یہ مقصود نہیں ہے کہ وہ فاصلہ مکانی  
 نہیں ہے و انشاء اللہ مجھے ہی مولوی صاحب کے ساتھ حق سبحانہ تعالیٰ کے

لامکانی ہونے میں اتفاق کلی ہے لیکن وجہ اختلاف کی سیقت رہے کہ جب  
 نزدیک بموجب رسم مولوی صاحب عرش کے اوپر خواہ وہ کیقدر فاصلہ پر یا  
 نامعلوم المسافت کے بعد لامکان واقع نہیں ہے بلکہ میرا عقیدہ یہ ہے کہ  
 لامکان نام کی کوئی جگہ نہیں ہے اگرچہ مولوی صاحب بھی لامکان کو مکان  
 نہیں مانتے ہیں بلکہ اس ذات مطلق کو مکان عرش سے مندرجہ جاتے ہیں اور  
 ذات مطلق سے بدلائل عقلیہ و نقلیہ مکان کی مندرجہ بی فرماتے ہیں مگر اہل  
 اسکے عرش و لامکان کے درمیان بہت و فصل مکانی کا ثبوت اس لامکان  
 مکان ثابت کر دیتے کیونکہ بہت کا ثبوت عین ثبوت مکان ہے جب کہ ہم  
 اور ثابت کر چکے ہیں اس سے معاذم ہو تو یہ کہ مولوی صاحب کی  
 نیت منجیبہ ہے لیکن یہ تمام تر کوششیں عہدیت مندرجہ الہی کے ثبوت پر مبنی ہے  
 کیونکہ ذات حق سبحانہ تعالیٰ کا عرش پر شکن و انفصال مخالف تقدیر الہی ہے  
 اور یہ انفصال ہی درجہ جہوں کے باطنی قرب و معیت ہی کی صورت میں واقع  
 ہے لہذا انہوں نے اس ذات پاک کو لامکان میں نہ کر کے لامکان اور عرش کے  
 درمیان فاصلہ و مسافت کا اعتقاد کرنا ضروری سمجھا جبکہ انہوں نے اس  
 ذات پاک کو لامکان میں عرش کے اوپر برفوقیت انفصالی نہ کر چکے تو اسکا  
 ضروری نتیجہ یہی تھا کہ قرب و معیت و احاطت ذاتی کا انکار کیا جاوے و نفی  
 اگر عرش کے اوپر برفوقیت انفصالی لامکان نام کا کوئی مکان ہوتا تو وہ ذات  
 حق سبحانہ تعالیٰ کا نہ بکا نہ بکا تو بیشک مولوی صاحب کا یہ کہنا درست ہوتا کہ  
 حق سبحانہ تعالیٰ کی قرب و معیت ذاتی عالم کے ساتھ باطل و محال ہے

در جائیکہ لامکان کوئی مکان نہیں ہے بلکہ لامکان کا مفہوم تو یہاں نفی مکان  
خلق ہے جبکہ مکان خلق کی نفی سے لامکان کا مفہوم حاصل ہو گیا تو اس مفہوم  
لامکان سے اتصال و انفصال وغیرہ خواص مکانی ہی منتفی ہو جاوے گئے یعنی لامکان  
میں نہ اتصال پایا جائیگا اور نہ انفصال اور نہ جہت تحت ہوگا اور نہ فوق بلکہ جملہ  
لوازم حمیہ و خصوصیات مکانیہ کی نفی بکلی لامکان سے ہو جاوے گی اسکی تحقیق و تصدیق  
مفہوم لامکان کی حقیقت کے منکشف ہونے پر منحصر ہے۔

حدیث میں آیا ہے کہ حق سبحانہ تعالیٰ ہمارا اسکے قبل یا اس کے ساتھ کوئی  
چیز نہ تھی الحدیث اس سے وجود مکان کی بھی نفی ہو گئی تو قبل از خلق مکان کے  
اوسکا لامکانی ہونا ثابت ہوا کیونکہ از عرش تا فرش جملہ مکانات مخلوق ہیں اگرچہ  
اوس ذات مطلق پر لامکانی کا اطلاق بعد خلق مکان ہی کے صادق آتا ہے  
کیونکہ قبل از خلق کے جب مکان ہی نہ تھا تو پہر مکان کی نفی صحیح نہیں ہو سکتی  
لہذا بعد از خلق مکان کے اوس ذات پاک سے نفی مکان کی کر کے اسکو  
لامکانی کہنا پڑا گوکہ اوس پر لامکان کا اطلاق بعد خلق مکان ہی کے صادق  
آیا ہے لیکن وہ ذات مطلق قبل از خلق مکان کے بھی لامکان کے حقیقی مفہوم  
سے متصف تھی کیونکہ ذات خدا کی ہنی مگر اس کے ساتھ کوئی مکان عرش و سما  
وغیرہ کا نہ تھا اگر اس لامکان کا یہ صحیحہ بین آجاد کے تو یہ بات ظاہر  
ہو جاوے گی کہ لامکان کا مفہوم محدود و مقید و متعین نہیں ہو سکتا بلکہ وہ فی نفسہ غیر محدود  
و لامتناہی ہے جس میں کہ عرش مخلوق و محدود ہو گیا ہے لہذا تمام مکانوں کا  
نہا عرش ہی ہوا اور در اے عرش لامکان کہنا پڑا اور یہ لامکان مکان عرش

کے ساتھ جیسے کہ آگے تھا اب بھی اپنے اصلی مفہوم کا مصداق ہے بالفرض اگر  
 اب کرہ عرش اور فرش کو جو مکانون کی صورت ہے منتفی کر دو تو بجائے مکان کے  
 لامکان ہی رہ جاوے گا جیسے کہ قبل از خلق کے نہایت بات بھی یہاں یاد رکھنے کے  
 قابل ہے کہ اس لامکان کا مفہوم صرف ذہنی نہیں ہے بلکہ وجود ذات باری کے  
 ساتھ متحقق ہے باوجود اس تحقق لامکان کے مکان کی نفی اس لئے ہے کہ مکان  
 متعارف متجزی و محدود بالذات ہے اور لامکان میں یہ تجزیہ و غیرہ خواص و لوازم  
 جسمیہ و مکانیہ نہیں ہیں بلکہ لامکان غیر محدود و ناشاہی ہے جسکو دوسرے لفظوں میں  
 علماء کہتے ہیں بہ ایک نہایت دقیق سر ہے حق سبحانہ لقلے جسم چاہتا ہے  
 اس سر کو ظاہر فرمادیتا ہے الحاصل اگر اس عیا یا لامکان کے حقیقی مفہوم پر کسی کا  
 ذہن رسا پہنچ جاوے گا تو وہ جان جاوے گا کہ لامکان ان مکانون کے سوا ہے یعنی  
 ان سے جدا کوئی علیہ مکان نہیں ہے (کیونکہ آنحضرتؐ نے اس کے تحت  
 و فوق سے خلا کی نفی کی ہے) بلکہ لامکان ان تمام ممکنہ کی اصل ہے جو باوجود  
 مبانیات حقیق کے باہم دیگر فاصلہ جسمی و مسافت مکانی نہیں ہے فی الجملہ اسکی  
 معرفت اجسام و ارواح وغیرہ کے مکانون کی کشف حقیقت پر منحصر ہے جسکی مختصر  
 کیفیت یہ ہے ایک مکان جسمانیات کا ہے دوسرا مکان جنیات کا تیسرا  
 مکان روحانیات کا ہے اور مکان جسمانی کثیف اور مکان جنی لطیف اور مکان  
 روحانی اللطیف لہذا مکان جسمانیات کثیف میں جنات کو دخل ہوتا ہے لہذا  
 شیطان نسل خون کے بدن انسانی میں سرایا کرتا ہے اور بہہ سرایا  
 اوس کا ایسا ہوتا ہے کہ صبح حواس قالب اور قلب کے خطرات پر بھی اوس کا تسلط

ہو جاتا ہے جس سے ثابت ہوتا ہے کہ اس جسم کثیف انسانی میں جن شیطان کا مکان لطیف ہے جس میں دوسرا جسم کثیف داخل نہیں ہو سکتا لہذا یہ مکان جنی کا مکان جسمی سے لطیف و عالی ہے اور اس مکان جنی پر مکان روح کا اعلیٰ و اعلیٰ ہے کیونکہ خالص جسم لطیف میں ہی روح کا مکان ہے جس میں جسم لطیف کو بغیر میں نہیں ملتی یا صرف اس جسم کثیف ہی میں نظر کر دو کہ یہ عنصر خاک کا نہایت اسفل ہے جو چارے قالب کی اصل ہے اور مکان اس قالب میں مٹی کا اور مٹی میں بانی کا اور بانی میں ہوا کا اور ہوا میں آگ کا مکان ہے یعنی ایک مکان قالب میں چار مکان مندرجہ اور باہم تفصل اور ایک دوسرے پر عالی فوق ہیں۔ اور پھر ہم اس سلسلہ مکانات کو اس طرح سے بھی دریافت کر سکتے ہیں۔

(۱) پہلا مکان جسمانیات کثیفہ کا ہے لہذا اس کثافت ذاتیہ کے باہم جسمانی مکانوں میں مزاحمت و مدافعت پائی جاتی ہے لہذا آئہ کہ ایک جسم کثیف اپنے مکان سے خارج نہ ہو دوسرا جسم کثیف اس مکان میں داخل نہیں ہو سکتا کیونکہ وقت واحد میں مکان واحد دو جسموں کا محل ہونا محال ہے اور اس کثافت باعث جسمانیات کا قرب و بعد مکانی بدیہی ہے کیونکہ اجسام کثیف میں قریب بعد لہذا نقل و حرکت و قطع مسافت مکانی کے حاصل ہوتا ہے۔

(۲) اس مکان کثیف میں دوسرا ایک مکان لطیف بھی ہے جو پہلے سے عالی اور اوپر فوق ہے مثلاً مکان خاک میں خاک داخل نہیں ہو سکتی مگر اس مکان خاک میں بانی و ہوا کو داخل ہوتا ہے مگر اس مکان لطیف میں بھی باہم

مراحت و راحت پائی جاتی ہے مثلاً ہوا آگ کہ مکان محسوس سے خارج ہو  
 دوسری ہوا اسی مکان میں داخل نہیں ہو سکتی گو کہ اجسام لطیف میں بھی یکدیگر  
 مراحت ہے مگر جو مسافت کہ باعتبار مکان اجسام کثیف کے بید ہے وہی باعتبار  
 مکان اجسام لطیف کے قریب ہے لہذا جو مسافت کہ مکان جسمانیات کثیف میں  
 ہے وہی راہ بھی وہ مکان جسمانیات لطیف میں بمقدار یک ذرہ یا یک شے کے کوتاہ  
 ہو گئی۔ ﴿قَالَ اللَّهُ تَعَالَى وَلِيْلَهُمُ السَّجْدُ﴾ خدا تعالیٰ ہر ایک کو سجدہ فرماتا ہے اور  
 یسے ہم نے منہ کر لیا ہے سلیمان کے لئے ہوا کو اوس کا صبیح کا چلنا ایک منے کا راستہ ہے  
 اور غروب کو چلنا ایک منے کا راستہ ہے

(۴) اوس مکان لطیف میں تیسرا مکان الطیف ہے مثلاً ہوا میں دوسری ہوا  
 داخل نہیں ہو سکتی مگر ہوا میں نور کو دخل ہے کیونکہ ہوا کے ساتھ نور بلا مراحت  
 پایا جاتا ہے بس یہ عدم مراحت اس امر کی بدیہی دلیل ہے کہ مکان ہوا میں نور  
 کا مکان الطیف ہے جسے باعث ہو کہ اوس مکان نور میں داخل نہیں ہوتا لہذا ان میں  
 سکھانوں میں بید رہی ثابت ہوتا ہے اور باوجود بعد معنوی ان دونوں مکانوں کے  
 ہوا اور نور میں استقامت ضرورت ضروری ہے کہ بہ سبب غایت قربت صورت ضروری کے  
 بعد معنوی کا امتیاز بجز دلیل عقلی و مشاہدہ قلبی کے حاصل نہیں ہو سکتا۔

پس جو مسافت کہ مکان جسمانیات لطیف میں دور ہے وہ مکان  
 جسمانیات الطیف میں ہر ذریعے لئے ہوا جس راہ کو ایک ماہ میں طے کرتی ہے  
 وہ ان نور لفظوں میں پہنچ جاتا ہے یا آواز عدلی جس مدت میں ذریعہ ہوا کے  
 پہنچ جاتا ہے جب سبق کی اسی مسافت کو نور طے کرتی ہے چنانچہ آفتاب جہاں اب

تفکیک پر ہے جسکی مسافت کرہ ارض سے ہزاروں سال کی بعید ہے مگر  
 نور کی مسافت جہی مسافت بہت ہی قریب ہے یعنی نور افق سے کرہ ارض پر  
 چند نخطون میں پہنچ جاتا ہے گو کہ مکان الطیف میں نہایت ہی قریب ہے مگر اس  
 قریب میں بھی کچھ بعد پایا جاتا ہے کیونکہ نور حجاب کشیف سے نہیں گذر سکتا ہے  
 یا بہ سبب بعد مسافت کے منقطع ہو جاتا ہے یعنی جوشے کہ دور سے حجاب یا بعد  
 منقطع ہے وہ اس مکان نور سے دور ہے۔

تحقیقات و تمیلات بالا سے متحقق ہوا کہ جسمانیات میں مکان در مکان بلہم  
 دیگر میں مکان مندرج ہیں مثلاً حجرہ میں ہوا اور ہوا میں نور اور ان سب سے اکتہ کے  
 مراتب کثافت و لطافت کے اعتبار سے تین تباہ مرتبے ہیں اول مکان  
 کشیف میں بعید ہے وہ مکان لطیف میں قریب ہے اور جو مکان لطیف میں  
 قریب ہے وہ مکان الطیف میں اقرب ہے تاہنا ایک مکان سے دوسرا مکان  
 عالی اور بالیکہ اگر فوقیت رہتی رہتا ہے تاہنا لہذا اس فوقیت مرتبہ کے مکان  
 تحت کو مکان فوق میں گنجائش نہیں ملتی یعنی مکان کشیف کی مکان لطیف میں  
 نفی ہو جاتی ہے اور مکان الطیف کا مکان لطیف کے لئے بمنزلہ لاسکان ہے  
 اور ان تباہ سے بہ آخری نتیجہ پیدا ہوتا ہے کہ یہ سلسلہ جسمانیات ہی  
 پر مشتمل نہیں ہوتا ہے کیونکہ اس اعلیٰ مکان الطیف میں انہی نقص باقی ہے  
 لہذا حکما کا مقولہ ہے کہ اجسام تحت نفوس و عقول واقع ہیں اور اسبطرت  
 اشارہ ہے قولہ تعالیٰ میں نہری ابراہیم ملکوت السموات والارض یعنی  
 ہم دکھلائے ہیں ابراہیم کو ملکوت آسمانوں اور زمین کے جس نے ثابت ہوا ہے

کہ مقام ملکوت کا فوق عالم اجسام اور باطن ارض و سما ہے اور نیز قولہ تعالیٰ  
 و بینا ملکوت کل شیء اس سے ہر شے میں روح کا تحقق ہوتا ہے اور قولہ تعالیٰ  
 وان من شیء الا یسبح بحمده سے بھی ہر ایک چیز میں روح ثابت ہوتی ہے غرض اجسام  
 کے ساتھ ارواح و ملائک کا وجود عقلاً و لفظاً ثابت ہے اور اس عالم روحانیات کا  
 اسفل ملائک سفلی میں جو متصرف و مدبر عالم اجسام ہیں اور مکان روحانیات اسفل  
 پر مکانی روحانیات اعلیٰ کا فوق و عالی ہے اور یہ مکان نہایت سیریل نفوذ  
 والیر ہے اس کمال نفوذ کے سبب سے بے روک و ٹوک اجسام عالم میں احکام  
 جاری ہوتے ہیں اور اسی نہایت سرعت کی وجہ سے جبریل علیہ السلام اپنے  
 مقام اعلیٰ سے ارض سفلی پر طرفۃ العین میں پہنچتے ہیں اور یہ روحانیات  
 اعلیٰ اور اونکے مکان اسقدر لطیف و قریب ہیں کہ بسبب کمال لطافت و قربت  
 کے روحانیات سفلی کے نظرون سے غایب ہیں لہذا ان کا مکان بھی سب  
 اکثرت و کثافت سے نہایت ہی عالی ہے اسی لطافت و علو و مرتبت کے وجہ سے اجسام  
 کثیف و لطیف اُنکو حاجب نہیں ہوئے عرش و فرش انکا ایکدم و یکقدم سے  
 باوجود اس کمال سرعت و قربت کے اس مکان میں بھی نئے بعد ہے کیونکہ یہاں  
 دم و قدم بلکہ مقدار طرفۃ العین حرکت کی حاجت پائی جاتی ہے لہذا انکے نسبت  
 عرش و فرش میں مسافت ثابت ہوتی ہے اگرچہ یہ ملائک بلحاظ اپنے کمال  
 سرعۃ سیر کے آن و آمد میں مقصد تک پہنچتے ہیں مگر نفس حرکت منافی  
 کمال ہے لہذا ان سر و دو اکثرت ارواح کی لطافت میں بھی تفاوت ہے اور بلحاظ اس  
 تفاوت لطافت کے ایک مکان دوسرے مکان پر فوق و عالی ہے ادا ان

سب پر قلم اور عقل کل مخلوق اول جو مصداق اول ما خلق الله القلوب (التمہیدی)  
 اور اول ما خلق الله العقل (الطہانی) ہے فوق و اعلیٰ ہے بلحاظ کمال علوی  
 مرتبہ کے اس مکان میں دوسرے کسی مخلوق کو دخل نہیں یہ مکان اس قدر  
 اعلیٰ و اشرافیٰ ہے کہ سب اکندہ اسکے تحت میں ہیں اور یہ سب پر محیط ہے  
 عرش و فرش مثل ایک ذرہ کے ہے کوئی ذرہ اس سے دور نہیں یہ ایک  
 جسکو عقل کل یا قلم اعلیٰ یا روح الروح بھی کہتے ہیں نہ متحرک ہے اور نہ ساکن  
 اور نہ متصل عالم ہے اور نہ منفصل اور نہ داخل عالم ہے اور نہ خارج کیونکہ یہ سب  
 اوصاف جسمانیات ہیں غرض یہ عجیب و ربوبیت ہے کہ چشم لہیرت اسکی معرفت  
 میں کو رہے۔

یہ چند مکان اس روح کا نہایت ہی اللطف ہے لہذا جمیع اکندہ پر یہ اعلیٰ اور سب  
 پر محیط ہے اور تمام اکندہ سے اسکو بغایت قریب ہے باوجود اس قریب کے اس  
 مکان میں گونہ بعد بھی ہے لہذا اعلیٰ و اعلیٰ نامی اوس سے دور ہے اور باقی  
 مشابہی دور کیونکہ جس قدر لطافت ہوتی ہے قریب و احاطت بدیتی ہے لہذا نقص  
 باقی ہے کیونکہ یہ نقص خلقی کبھی مرتفع نہیں ہو سکتا پس یہ نقصان خواہ کمال  
 ہے لہذا یہ مکان عالی جو سب مکالوں کا منتہا ہے اوس پر اعلیٰ مکان خدا  
 ہے لہذا مکان اللہ کا یعنی عجاوہ لامکان ہے۔ جمیع اکندہ مخلوق سے اعلیٰ  
 و اقدس ہے پس اس تقدس و تنزیہ کے باعث لامکان کے نسبت حلول  
 و محاسنات و محاذات کی اصافت روا نہیں کیونکہ لامکان فوق جمیع اکندہ ہے  
 اور باوجود اس فوقیت کے سب سے یکساں قریب ہے لہذا یہاں بعد و فصل مکانی

کو برگزند داخل نہیں کیونکہ علی بن غیر ثنابی اور سافلین ثنابی مثلاً ایک نقطہ سوہوم کے جو  
جس میں مسافت کی گنجائش نہیں تو اس لامکان میں بعد مسافت بھی نہیں ہے  
اور اسکی درست تمامی ثنابی و ثنابی کو محیط ہے اگرچہ ہم اعتبار احاطت کا باعتبار  
ثنابی کے ہے ورنہ ثنابی میں اعتبار احاطت کی بھی گنجائش نہیں لہذا اللہ تعالیٰ  
کسی مکان جسمانیات و روحانیات میں حلول و نزول نہیں فرماتا کیونکہ ثنابی غیر  
ثنابی کا محل نہیں ہو سکتا اور نہ اس لامکان میں کسی مخلوق کا داخل ہو سکتا ہے  
کیونکہ غیر ثنابی میں ثنابی کا داخل غیر ثنابی کو ثنابی کر دیتا ہے اور یہ لامکان بقا  
ارفع و نہایت اعلیٰ بل لا نہایت ہے پس لا نہایت کے ساتھ نہایت کی شاکر  
مخال ہے۔ اس طرف اشارہ کیا ہے امام غزالی رحمۃ اللہ علیہ نے کہ کافی ذاتہ  
سواہ و لا فی سواہ ذاتہ یعنی لامکان میں مخلوق کا دخول نہیں اور مکان  
مخلوق میں خدا کا حلول نہیں۔

چونکہ اس مکان کا کہیں فی حد ذاتہ بے چون و چکر نہ ہو سکے کیف و نہ ہو  
لہذا ہمہ مکان عین لامکان ہے اگرچہ وہ لامکانی ہے مگر مکان سے متعلق ہے  
نہ ہو مکانہ (بالخبر) مگر اس میں یہ ہے کہ یہ مکان تشریف حقیقت ہر تشریف ہے  
یعنی لامکان الہی حقیقت جمیع ممکنہ صورتیں ہے لہذا باوجود اصناف مکان کے  
وہ مکان سے مستغنی ہے لہذا اسکا مکان مخلوق کا لامکان ہے جس میں اتحاد  
نہ طول اور نہ عرض ہے نہ طول اور نہ بالا و پست ہے نہ چپ و راست نہ اوپر  
ابتدا ہے اور نہ انتہا اور نہ اوس میں اتصال ہے اور نہ انفصال کیونکہ ہمہ تمام  
ہو ذات جسمی و خلقی ہیں و سبحانہ تعالیٰ عما یفکون علو اکیداً۔

اگر کچھ شرع میں اس لامکان کے نسبت مکان کا اطلاق وارو ہے  
 مگر سببہ ہی اس سے خصوصیات و لوازمات جسمی کی نفی بھی کی گئی ہے جیسا کہ  
 اس حدیث سے ظاہر ہے عن ابی سہیل قال قلت یا رسول اللہ ابن مکان رہنا  
 قبل ان یخلق حقہ قال فی غیباء ما تحنہ ہوا و ما فوقہ ہوا و خلق عرشہ  
 علی الذی یقین روایت ہے ابی سہیل سے کہ کہا میں نے یا رسول اللہ صلی اللہ  
 علیہ وآلہ وسلم کہا کہ تم پروردگار ہمارا پہلے اسکے کہ پیدا کرے اپنے خلق کو  
 فرمایا حضرت نے کہ ہمارے عمارین نہ تھے بچے اس کے ہوا اور نہ تھی اور اس کے ہوا  
 پیدا کیا عرش کو بانی پر روایت کیا اسکو ترمذی نے بخاری میں حدیث سے  
 ہوا سے مراد خلویا ہے جبکہ عمار کے تحت و فوق سے غلام کی نفی ہو گئی تو اس کا  
 مفہوم ناشابہ و غیر محدود و غیر متغیر ہوا لہذا مکان و اوصاف مکان کے اس سے  
 کلی منفی ہو گئی اگرچہ اس جگہ سوال میں لفظ این کا مکان کو ثابت کرتا ہے مگر  
 جواب میں قبل از خلق مکان کے آتے لہذا مکان کا نام عمار فرمایا ہے (چنانچہ  
 ترمذی نے یزید بن ہارون سے عمار کی معنی العلماء یس معہ شئ بتلایا ہے) اور  
 اس عمار سے مکان متعارف کے اوصاف تحت و فوق کی نفی فرمادی ہے  
 چونکہ اوصاف الہیہ میں لفظ کان کا جو افعال ناقصہ سے استفاضہ دوام کا  
 تختہ ہے لہذا یہ لامکان قبل از خلق و بعد از خلق مکان کے بھی کیسا ثابت  
 رہتا ہے لہذا ان کے مکان میں اسی شان لامکان کا بیان ہے الحاصل  
 آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے جو وہو مکانہ یعنی عرش کو اس کا  
 مکان فرمایا ہے اس سے مقصود اس ذات مطلق کی اعلیٰ عظمت و فوقیت

اور اسکی وسعت احاطت ہے کیونکہ مکان عرش تمام اکثہ تختیانہ پر محیط ہے  
اور اسکی یہ وسعت آیہ کریمہ وسیع کر سید السموات والارض سے ثابت ہے  
جبکہ لامکان فوق مکان عرش ہے تو لامکان کی وسعت جیسے اکثہ تختیانہ پر بھی  
محیط ہوئی پس اس لامکان کی یہ ایسی وسیع احاطت ہے کہ از عرش تا فرش  
کسی مکان کا اس سے خارج ہونا غیر ممکن و محال ہے۔

چنانچہ حاکم نے ابن عباس سے جو روایت کی ہے کہ ملائک حاملان عرش  
اسعد کبیر الجثہ وغیظہ الوجودین کہ سر اوں کا نزدیک عرش معلے کے ہے اور  
قدم ان کے تحت الثرے میں ہیں صاف طور پر حاملان عرش کی وسعت  
واحاطت ذاتی بردالت کرتی ہے جس سے عرش کی احاطت معنوی بھی  
سب مکانوں پر ثابت ہوتی ہے جسکی کیفیت و حقیقت عرش کی موضع کے  
بغیر معلوم نہیں ہو سکتی اور جبکہ عرش کی حقیقت معلوم ہو جاوے گی تو ساتھ ہی عرش  
پر ذات حق سبحانہ تعالیٰ کے استوار و فوقیت کی حقیقت بھی منکشف ہو جائے گی  
تو پھر اسکی احاطت و قرب ذاتی کا انکار کی طرح ممکن ہی نہ ہو گا خدا جسکو چاہتا  
ہے اپنے ربوبیت کے ان اسرار کو اس پر کھول دیتا ہے ذلک فضل اللہ  
یؤتہ من یشاء واللہ ذو الفضل العظیم۔

اس امر کی تحقیق میں عبد الوہاب ثعالی نے شیخ ابوطاہر قزوینی کی  
کتاب سراج العقول سے ایک طول تقریر نقل کی ہے اسکا حاصل اتنا  
حسب حال اس مقام کے یہ ہے کہ عرش اعظم مخلوقات سے ہے بسبب  
استواء کرینکے تمامی خلق اللہ پر پس صحیح نہیں ہے نخل جانا کسی شے کا عرش

کے استوار سے اور حق سبحانہ تعالیٰ فوق ہے عرش پر بمعنی فوقیت  
 رتبہ کے نہ بمعنی فوقیت مکان کے اور اوسکایان یون ہے کہ ہم جب نظر  
 کرتے ہیں اپنے فوق پر تو پاتے ہیں سوا کو اور پر جب نظر کرتے ہیں ہم  
 فوق سوا کے تو دیکھتے ہیں اپنے اوپر آسمان پر آسمان پر جب دیکھتے  
 ہیں اپنے دنوں میں فوق سوا کے تو پاتے ہیں ہم کرسی کو اور جب پاتے  
 ہیں اپنے بصر کو فوق کرسی کے تو پاتے ہیں ہم عرش عظیم کو جو وہ شے ہے مخلوق  
 کا اور ما فوق عرش کے نہیں دیکھتے ہم وہاں فکر کے رسائی کی کوئی چیز یقیناً پس  
 نہر گئی ہماری فکر وہیں بالفرد اسو سٹے کہ فکر کی رسائی ہوتی ہے انتہا سے  
 اجسام تک جو وہ عرش ہے وہاں ہم دیکھتے ہیں رویت قلبی و بصارت عقلی سے  
 بارگاہ لغزیت رحمان کی جمیع مخلوقات میں اس کے اور ظاہر کرنا وجود سے اس کے  
 ذوات و صفات کو کیونکہ رتبہ خالق کا فوق ہے رتبہ مخلوق پر بیشک وہ فوقیت  
 رتبہ ہے جیسا کہ اوپر گزرا اور یہ فوقیت سبب این ہے اس فوقیت کے جو عرش کو  
 حاصل ہے ماتحت ہر اپنے یعنی کرسی و آسمان و زمین و ہوا سوا کے فوقیت  
 عرش کی اور ماتحت اس کے کی نہیں ہے مگر بالجهة و الامکان -

یہ نہایت دقیق امر ارہین جناب مولوی صاحب کے خدمت میں بادب تمام یہ  
 عرض ہے کہ یہاں نزاع لفظی کو کام نفاذ میں اور انھار میں جلدی نہ کریں کیونکہ یہ تمام  
 جھگڑا صرف اس وجہ سے پیدا ہو گیا ہے کہ اس مکان اللہ کو جو عین الامکان ہے  
 مثل مکان مخلوق کے سمجھا گیا ہے اسی وجہ سے عقلی شبہات اور نقلی  
 تعرضات پیدا ہو گئے ہیں اگر مکان و الامکان کی تہوڑی سی حقیقت بھی منکشف

ہو جاوے تو شائع کی اصلی غرض کمال جاوگی اور نقلی تعریضات اور عقلی شبہات بھی مرتفع ہو جاوینگے لہذا امید ہے کہ اس بیان پر نہایت سکون و وقار کی نظر ڈالی جاوے گی کیونکہ یہ ایک دقیق و قویٰ ہے پس اگر خیال نہایت بین نہ آوے تو اس سے قطع نظر کیجئے کیونکہ یہ بحث بطور جملہ معروضہ کے واقع ہو گئی ہے اصل مقصود اس ذات مطلق کی قربت ہے۔

اس بحث کو یہاں اس بات پر ختم کرتا ہوں کہ میں فی الحقیقت حق سبحانہ تعالیٰ کے لامکانی ہونے میں مولوی صاحب کے ساتھ متفق ہوں اور اس ذات مطلق کو مکانات اجسام میں حلول کرنے اور اجسام کے ساتھ متحد ہونے بلکہ جمیع خلص مکانیہ و لوازم جسمیہ و اوصاف خلیقہ کے ساتھ متصف ہونے سے فی حد ذاتہ منزہ و مقدس جانتا ہوں چونکہ میں لامکان کو عرش کے اوپر کسی فاصلہ پر نہیں جاتا بلکہ معرفتاً و ذوقاً میرے عین میں ہے کہ ذات حق سبحانہ تعالیٰ کی لامکانی ہے اور لامکان تمام اکتہ پر محیط ہے لہذا میں حق سبحانہ تعالیٰ کی احاطت و قربت ذاتیہ کا مستحق ہوں جس کے دلائل نقلیہ و براہین عقلیہ و برج ذیل کرتا ہوں اور امید رکھتا ہوں کہ مولوی صاحب اس پر صرف ایک خط سیری ڈال کر انکار میں جلدی نہیں بلکہ یہ یقین نظر ملاحظہ فرما دیں تو یقیناً کامل ہے کہ بالآخر مولوی صاحب کا خیال میرے اس بیان کے موافق ہو جاوے گا کیونکہ مولوی صاحب نے تو اس ذات مطلق سے مکان کی نفی کی ہے اور میں نے نفی مکان کے ساتھ جہت کی نفی بھی کی ہے کیونکہ مکان کو جہت لازم ہے پس جب مولوی صاحب نے مکان یعنی ملزوم کی نفی کی ہے تو اس کے ساتھ ہی جہت یعنی لازم کی بھی

نفی ہو جاتی ہے اور جہت میں فوقیت انصالی و انفصالی داخل ہے لہذا جبکہ  
اوس ذات مطلق سے قید و مکان و جہت و فوقیت انصالی و انفصالی کی نفی  
ہو جاوے تو پھر اوسکی قرب و اعاط و معیت کا ثبوت بآسانی ہو جاوے گا  
واللہ الموفق والمعين والہ فستعين

سب سے قوی اور پہلی دلیل شرعی نفس قرآنی ہے قرآن سبحانہ تعالیٰ فرماتا ہے  
کہ کان اللہ بکل شیء خبیطاعہ و اما الا اللہ بھمتی شیء یحیطہ مع الیمو اللہ تعالیٰ  
ہر شے پر محیط ہے یہ امر ظاہر ہے کہ کان صفات البیہ میں استعارہ دوام کا  
بخش ہے جیسا کہ کان اللہ بکل شیء علیم اسے ظاہر ہے اور یہ بھی بدیہی امر  
ہے کہ اللہ علم ذات جامع جمیع صفات جمال کمال جس سے کوئی صفت خاص  
نہ لغتاً مراد ہو سکتی ہے اور نہ عرفاً سمجھی جاتی ہے مثلاً اللہ کا مدلول سہ خاص  
عام کے تصور میں ذات الہی ہے کیونکہ ذات کے کسی صفت خاص کا مراد لینا  
خلاف محاورہ ہے لہذا اسم مبارک اللہ کا مدلول ذات ہی ہے کوئی صفت  
علم یا قدرت وغیرہ نہیں ہے کیونکہ یہ لفظ اللہ کا بمعنی حقیقی حکم فی المنی کا حکم  
کہنا ہے اور ضمیر کا مرجع ذات ہے پس اس صحت میں یہ دونوں لفظوں  
مریجہ اللہ تعالیٰ کی اعاط ذاتی پر قطعی الدلالت ہیں جس میں تاویل کی  
گنجائش نہیں۔

بعضوں نے یہ گمان کیا ہے چونکہ حق سبحانہ تعالیٰ نے دوسرے  
مقام میں فرمایا ہے کہ وان اللہ قد احاط بکل شیء علیم یعنی بتحقق اللہ تعالیٰ  
احاط کیا ہے ہر شے کو علم کے ساتھ لہذا وکان اللہ بکل شیء محیطاً

کئی احاطت بھی علمی ہے کیونکہ ایک آیت میں مطلقاً ذکر احاطت کا آئی ہے اور  
دوسری آیت میں احاطت کو جو علم مقید قرار دیتا ہے لہذا بقاعدہ اصول فقہ کے  
مطلق معمول ہوئے ہے مقید پر۔

اسکا جواب مفصلاً رسالہ التشریح فی التثبیہ میں دیکھا ہوں خدا صمد و سکا  
ابن قدر ہے کہ اول تو عقایدات میں اصول فقہ کی سند مستند نہیں ہو سکتی ثانیاً  
اصول فقہی شافعیہ کا ہے حنفیہ کا اصول فقہی اسکے مخالف ہے یعنی حنفیہ یا  
عام بر حکم عام کا اور بیان خاص بر حکم خاص کا کرتے ہیں لہذا بموجب اس اصول  
فقہی کے پہلی آیت میں بلا فیکہ کسی صفت کے مطلقاً احاطت ذاتی ہی لجاو گی  
اور دوسری آیت میں ذاتی لفظ بقید احاطت علمی کے مقید ہوگی ثالثاً  
بفرض تسلیم اصل فقہی شافعیہ کے بھی ہمارا ہی مطلب حاصل ہوگا کیونکہ وہاں اللہ  
بیکل نفی محیطاً میں احاطت ذاتی کا ذکر مطلقاً ہے اور دوسرے آیت  
و ان اللہ قد احاط بیکل شئی علما میں وہی ذات مطلق بقید صفت علم کے  
مقید ہوئی ہے نو ظاہر ہے کہ اس قید صفت علم میں بھی وہی ذات مطلق  
باقی رہتی ہے کیونکہ ذاتی لفظ ہی پر صفت علم کی قید راہد ہوئی ہے تو  
اس دوسرے آیت سے بھی احاطت علمی کے ساتھ ہی احاطت ذاتی مفہوم  
ہوئی کیونکہ صدق احاطت علمی کا بغیر از احاطت ذاتی کے محال و باطل ہے یہی  
وجہ ہے کہ لجاؤا مفہوم عوام کے اکثر اہل علم نے احاطت ذاتی کی تعبیر احاطت  
علمی سے ہی کی ہے سو کوئی صاحب رسالہ احسن البرہان میں فرماتے ہیں  
جس کا حاصل یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ کی قرب و معیت و احاطت عالم کے ساتھ

ذاتی نہیں ہے بلکہ علمی ہے کیونکہ اللہ جل شانہ نے فرمایا ہے کہ وان الله قد  
 احاط بكل شئ علماً ۱۸ ایہا ان علماً تینز واقع ہے اور فائدہ تینز کا یہ  
 ہے کہ تکلم کی مراد کو قید کر کے اس کے کلام سے ایہام کو رفع کر دے  
 یعنی وہاں اللہ بکلی شئی محیطا ۱۹ ۱۰ امین بغیر ذکر تینز کے احاطت کا ذکر  
 بہم ہے لہذا معلوم نہیں ہو سکتا تھا کہ یہ احاطت بالذات ہے یا بالعلم میں جب  
 رفع ہو گیا یہ ایہام آیت اول میں تینز کے ذکر سے نہ دوسری آیت کی احاطت  
 ہی علمی ہوئی ورنہ یہ احاطت ذاتی ہو تو پہلی آیت کی تینز لغو ہوگی اور یہ محال  
 ہے کلام الہی میں لیتے اگرچہ مولوی صاحب کا یہ استدلال بھی اسی طرز استدلال  
 کے قریب ہے جس کا جواب ابھی لکے اوپر گزر چکا جس سے اس کا جواب بھی  
 حاصل ہو سکتا ہے چونکہ مولوی صاحب نے اس پہلے استدلال کو دوسرے  
 رنگ میں پیش کیا ہے لہذا اسی جواب کو دوسرے ڈھنگ میں بدل دیا جاتا  
 ہے کہ یہ استدلال ناقض ہے کیونکہ دعویٰ تو یہ کیا گیا تھا کہ قرٹبعیت  
 و احاطت علمی ہے اور جو دلیل اس کے ثبوت میں پیش کی گئی ہے وہ  
 محض صفت احاطت علمی کی آیت ہے جس میں علماً تینز واقع ہوئی ہے جس کا  
 نتیجہ قسب و معیت علمی نہیں نکلا جس سے موافقت دعویٰ کے چاہیے تھا کہ اس  
 آیت احاطت کے ساتھ دوسری کوئی آیت قسب و معیت کی ایسی پیش کیا جائے  
 جس میں علماً تینز واقع ہوئی ہو حالانکہ قسب و معیت کے باب میں ایسی کوئی  
 آیت نہیں ہے نہ پہر آیت احاطت کی دلیل سے جملہ آیات قسب و معیت ذاتی  
 کو علمی پر استدلال کرنا صحیح نہیں ہے اگر مولوی صاحب کا خیال یہ ہے کہ

معیت و احاطت مترادف المفہوم ہیں انکے درمیان کوئی امتیاز نہیں ہے  
 تو پھر کیا وجہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے اپنی احاطت کو عام طور پر فرمایا ہے کہ  
 لا اله الا الله بكل شیء محیط ۲۰ یا کہ ان ربک احاط بالناس یا خاص کیا ہے  
 اس احاطت کو کافرون کے ساتھ کہ واللہ محیط بالکافرین ۲۱ اور جنات  
 اسکے اپنی معیت کو خاص کیا ہے مومنین و صابرين و متقین و محسن کے  
 ساتھ اور فرمایا ان الله مع المومنین ۱۶ ان الله مع الصابرين ۲۲ ان الله  
 مع المتقین ۱۷ ان الله مع المحسنین ۲۳ پس اس سے ثابت ہو کہ  
 احاطت و معیت میں عموم و خصوص کی نسبت ہے لہذا معیت کو احاطت لازم ہے  
 اور احاطت کو معیت لازم نہیں ہے کیونکہ معیت میں اعانت و امداد شامل  
 ہے لہذا معیت کا استعمال استمداد و استعانت میں کیا جاتا ہے جیسا کہ حضرت  
 موسیٰ بنیاد علیہ السلام کا وان الله معنا کما یوان معی ربی سیمہدین ج  
 فرمایا آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا ولا تحزن ان الله معنا ۱۲ فرمایا اس  
 بات کا شاہد عادل ہے بخلاف اس کے احاطت میں اس اعانت و استمداد  
 وغیرہ کی شرط نہیں ہے۔ قطع نظر اسکے معیت و احاطت کے مفہوم میں فرقی  
 و یقین امتیاز بھی حاصل ہے جبکہ کشف منازل و مراحل سلوک میں ہوتا ہے لیکن  
 یہ فرق ظاہری تو بدیہی ہے کہ ملازم و مجرم و دوزان سلطان کی رعیت و  
 حکومت میں داخل اور اسکے زیر نظر و حضوری میں شامل ہیں مگر ملازم مصفا  
 سلطان ہوتا ہے اور مجرم عین حضوری سلطانی میں بھی مقید و محصور کہلاتا ہے  
 پھر یہاں اصل استدلال مولوی صاحب کے طرف رجوع کر کے حجت الزامی کے

طور پر ہم یہ جواسیتے ہیں کہ ان اللہ قد احاط بكل شیء علما میں باوجود  
 تیز علم واقع ہونے کے ابہام بھی واقع ہے کیونکہ اس احاطت علمی کے بھی  
 دو شان ہیں ایک احاطت علمی مع الذات دوسرے احاطت علمی بغیر ذات  
 جیسا کہ مولوی صاحب کا خیال ہے پس جبکہ اس اسیتے یہ ابہام رفع  
 نہیں ہو سکتا ہے تو ناگزیر دوسری آیتہ وکان اللہ بكل شیء محیطا  
 کے طرف رجوع کرنا پڑتا کہ اس احاطت علمی کا ابہام احاطت ذاتی  
 سے رفع ہو جاوے یعنی یہ احاطت علمی مع الذات کے اور بغیر ذات کے  
 نہیں ہے اور پہر ہم اس حجت الزامی سے قطع نظر کر کے کہتے ہیں کہ  
 بیشک آیتہ اول میں علما تیز واقع ہے اور بلاشبہ یہ تیز رفع ابہام کے  
 لئے ہے کیونکہ آیتہ کریمہ وکان اللہ بكل شیء محیطا میں احاطت ذاتی کا  
 عام ذکر ہے اور چونکہ ذات الہی جمیع صفات علم و قدرت وغیرہ کی جامع ہے  
 لہذا اللہ تعالیٰ نے اپنی مطلق احاطت ذاتی کو دوسری آیتہ میں صرف ایک  
 ہی صفت علم کے ساتھ مفید فرمایا تاکہ اس سے دوسرے صفات قدرت  
 و نصرت وغیرہ کی احاطت کا ابہام رفع ہو تو اس صورت میں فائدہ تیز کا یہیہ  
 حاصل ہوا کہ یہ عام احاطت ذاتی مع العلم ہے بال قدرت و بالنصرت وغیرہ  
 نہیں امد اس عام احاطت ذاتی کے ساتھ صفت علم کی تخصیص میں اسرار  
 و دقیقہ میں جن سے بعض خصوصیات کا ذکر آئندہ مفصلاً کریں گے مختصر یہ کہ  
 واللہ محیط بالکائناتین میں کفار پہ اپنی احاطت ذاتی کے اندل لال سے  
 مقصود بالذات اظہار احاطت علمی ہے یعنی اس بات کا جملہ نامعلوم ہے

کہ اللہ تعالیٰ ان کافروں کے سب کام جانتا ہے کیونکہ اس سے کوئی  
 بات انکی چھپی نہیں رہ سکتی لہذا اللہ تعالیٰ انکے تمام اقوال و اعمال اور افعال بند کر دے  
 کا بدلہ دیکھا کیونکہ جس طرح اسکی ذاتی احاطت سب پر شامل ہے اسی طرح سب  
 جزئیات و کلیات کا علم بھی اسکو حاصل ہے کیونکہ بلحاظ عموم احاطت ذاتی کو  
 اسکا علم بھی نہایت وسیع ہے اسی وسعت کو ابراہیم علی نبینا وعلیہ السلام  
 قوم نمرود کے تھذیری جواب میں ظاہر فرمایا کہ ولا اخاف ما تشركون به  
 اِنَّ اِنِّیْ اَسْأَلُ رَبِّیْ شَیْئًا وَسِعَ رَبِّیْ كُلَّ شَیْءٍ عُلَمَآءُ فَلَا تَتَذَكَّرُوْنَ ؕ ؕ ہا یعنی تم  
 جو اپنے بتوں سے مجھکو ڈراتے ہو میں اون سے نہیں ڈرتا کیونکہ تمہارے  
 معبود کوئی ارادہ نہیں کر سکتے اور نہ علم و قدرت کہتے ہیں تو پھر وہ میرا کیا  
 کر سکتے ہیں یاں وہی ہوگا جو چیز کہ میرا رہ جائے کیونکہ میرے رب کا علم سب  
 چیزوں کو سمایا ہے لہذا کوئی چیز اس کے قدرت سے باہر نہیں تو پھر اسکی  
 وسعت علم اور کمال قدرت سے غم کیوں نصیحت نہیں کیڑتے پس وسیع ربی  
 کل شیء علما کے قول سے ابراہیم علی نبینا وعلیہ السلام کی یہ حجت کافروں کی  
 تقریر ہے واللہ یحیط بالکافرین کی کیونکہ اس احاطت ذاتی کا ثمرہ یا نتیجہ  
 معیت علمی ہے یا اس ذاتی احاطت کے استدلال سے اصل مقصود اظہار  
 وسعت و احاطت علم ہے چنانچہ سورۃ طلاق کے آخر میں کفار کی جہالت  
 و عداوت اور انکو اپنی سختی و شدۃ عذاب سے ڈرا کر اور ایمانداروں کے  
 جزائے آخرت کے ذکر کے ساتھ فرمایا ہے کہ اللہ الذی خلق سبع سموات  
 و من الارض مثلہن یُنَزِّلُ الْاَمْوَانَ لَعَلَّوْا ان اللہ علی کل شیء قَدِیْرٌ ان اللہ

قل احاط بكل شئ علماً یعنی وہ اللہ جو نزلے کفار اور فحشاء کا انداز  
 پر پوری قدرت رکھتا ہے بید کیا ہے سائنات آسمانوں کو اور بید کیا زمین سے  
 مثل ان کے یعنی سائنات ہتھ بہتہ اور جاری ہے حکم اللہ کا آسمانوں اور  
 زمینوں میں تاکہ معلوم کرو تم کہ اللہ تعالیٰ ہر چیز پر قدرت رکھنے والا ہے اور  
 ہر چیز کا جاننے والا ہے کیونکہ اس کا علم تمام اشیاء پر احاطہ کیا ہوا ہے۔ پس  
 غور کرنے والے پر ظاہر ہو گا کہ اسکے اوپر اللہ تعالیٰ نے کافروں کو سب سے  
 عذاب سے ڈرایا اور مومنوں کو اپنے انعام کی ثبات دی اور اسکے ثبوت  
 پر اپنی صفت خلق ارض و سماوات کی دلیل پیش کی کیونکہ خلق کے لئے خالق  
 کو اپنے مخلوقات کا علم ضروری ہے جیسا کہ اَلَا يَعْلَمُ مَنْ خَلَقَ سے ثابت ہے اور  
 پھر صفت قدرت کی بھی ضرورت ہے کیونکہ خلق و تکوین عالم میں صفت علم و قدرت  
 کو بہت بڑا دخل ہے جبکہ ثبوت ہم آئندہ دیکھے تاکہ عالم کو پیدا کر کے پہلو میں  
 حکم رانی کر سکے پس جو ذات کہ ان دونوں اہم امور پر قادر ہے تو اذن دوسرے  
 دو امور جزا و سزا پر بھی ضرور ہی قادر ہوگی تو ثابت ہو گیا کہ اللہ تعالیٰ ہر  
 شے پر قادر ہے اور اس کا علم وسیع کے احاطہ سے کوئی چیز خارج نہیں ہے  
 یہاں یہ نکتہ قابل غور و فکر ہے کہ ہر شے پر اللہ تعالیٰ نے اپنی قدرت کا ذکر  
 فرمایا احاطت قدرت کو بیان کیا بلکہ اپنے علم کے ساتھ احاطت کو تعلیل فرمایا۔  
 اس وجہ خصوصیت کے نسبت ہم آئندہ کچھ اشارہ کریں گے و بَالِ اللہ التوفیق۔

اہم یہ امر بھی یاد رکھنے کے قابل ہے کہ جنی سبحانہ تعالیٰ نے ایک مستقیم  
 پر احاطت ذاتی کا ذکر مطلقاً فرمایا ہے اور دوسرے مقام پر اپنی ذاتی احاطت

مع اعظم باین کیا ہے تاکہ سر عدم امکان انفکاک ذات وصفات متحقق ہو جس سے  
ذات و صفات کی ہر دو احاطت معاً ثابت ہو جسکی تفصیل آئندہ بر محل ہوگی بہر حال  
کہیں احاطت ذاتی کا ذکر مطلقاً کرنا اور کہیں صفت علم کے ساتھ اسکا مفید ہونا  
حسب اقتضائے حال و قرینہ مقام کے ہے لہذا کہو چاہئے کہ جہان مطلق  
ہے وہاں مطلق ہی رکھیں اور جہان مفید ہے اسکو مفید سمجھیں کیونکہ اللہ جل شانہ  
یا اس کے رسول مشغول نے جہان کہیں کہ احاطت و سمیت ذاتی کا ذکر مطلقاً کرنا  
مناسب جاننا فرمایا ہے اور جہان جس صفت کے ساتھ اسکو مفید کرنا چاہا کیا ہی  
بس ہر دو کی تصدیق ہم پر واجب ہے ربنا انما بما ازلت و ابتغنا الرسول فاکتبتنا  
مع الشاہدین

اگرچہ اس آیت کریمہ سے بلا شک شبہ احاطت ذاتی ثابت ہو جاتی ہے  
مگر خوب یاد ہے کہ یہ احاطت ذاتی حق سبحانہ تعالیٰ کی مشافی تفریبہ و تقدیس آگاہ نہیں  
ہے کیونکہ حق سبحانہ کی یہ احاطت مثل اس کے نہیں ہے جیسے کہ کرہ ساچلہ دون  
طرف سے کرہ ارض کو احاطہ کیا ہوا ہے اور نہ اسکی احاطت ایسی ہے جیسے کرہ  
اپنے مرکز پر محیط ہے اور نہ یہ احاطہ جسم پر چڑھنے کی یا بدن پر قمیص کی احاطت  
کے مانند ہے اور نہ اس ذاتی احاطت کی احاطت بشابہ اس آتش کے ہے  
جو آہن پارہ کے اندر باہر ہر جزو پر اس کے محیط ہو کر اسکو اپنا ہم رنگ بنالی ہے  
تعالیٰ اللہ عن ذلک علواً کبیراً۔

مثلاً جسم ایسا جو ہر ہے جو قابل الہاد ثانی ہے اور جو ہر وہ ہستی ہے  
ہے جس سے اس ذاتی کا تحقق و حصول ہے پس جو معدود لول و عرض ملحق ہے

اوس ذات مبہم پر وارد ہو کے ہیں وہ سب اعراض ہیں اور وہ ذات مبہم جو بعض  
 بنی ہے وہ وجود نشے ہے پس ہر شے میں دو چیز ہیں ہو کے ایک تو وجود  
 نشے دوسری صورت نشے اور صورت جو عبارت ہے طول و عرض و عمق اعراض  
 مجتمہ کے اسی میں اختلاف و تعدد ہے کیونکہ تغایر صورتوں میں ہے اور یہی  
 تغایر صورت کا وجہ امتیاز یک و دیگر ہے اور وجود اشیا میں یہ تغایر و تعدد نہیں  
 ہے بلکہ یہ وجود بلا اتحاد و ملول اور بغیر تجزئی و تحلیل کے تمام اشیا میں باری  
 اور جمیع اجسام پر عادی ہے اور کوئی جزو جسم کا اس احاطہ ہستی سے خالی اور  
 خارج نہیں ہے۔

فانفوانہ سر غریب و رزم عجیب۔

(۲) حق بجانہ تعالیٰ فرماتا ہے وہو معکوا ایما کنتم واللہ ما تعلمون (نصیر)  
 اور وہ اللہ تمہارے ساتھ ہے (کیونکہ ضمیمہ ہوا کا مرجع ذات ہے) جہاں کہیں  
 کہ تم ہو (خواہ زمین کے اندر یا زمین کے اوپر یا آسمان کے نیچے یا آسمان کے  
 اوپر یعنی دنیا و آخرت میں) لہذا ایما عموم مکان کے لئے لایا گیا اور کنتم  
 افعال ناقصہ سے بیان کیا تاکہ عموم زمان بھی ثابت ہو۔ اور پھر اس عموم میں  
 ذاتی مع العلم کی مناسبت ہے فرمایا کہ ما تعلمون بصیر یعنی ہر مکان و زمان  
 میں جو کچھ کہ تم کرنے ہو وہ دیکھتا ہے کیونکہ یہ ربوبت افعال کی جسکی تعلق ذات  
 کے ساتھ وابستہ ہے وہ متعلق بعلم شہودی ہے اور علم شہودی بغیر از بصیرت  
 ذاتی کے متحقق نہیں ہوتا لہذا دوسرے مقام پر ارشاد فرمایا کہ ولا یستخفون  
 من اللہ وہو معہم ۱۳۷ یعنی اللہ تعالیٰ سے کوئی بات چھپا نہیں سکتا کیونکہ

وہ اللہ اس کے ساتھ ہے گویا اس آیت میں اس بات کی صاف ہدایت کی ہے کہ دلوں کی چہرے باتوں کے جلنے سے اللہ تعالیٰ کی معیت ذاتی پر دلیل ہو۔ صاحب احوال نے اس آیت سے معیت علمی مراد لیا ہے اس لئے کہ

اول ذکر عموم علم کا ہوا ہے اور پھر معیت کا اور کلمات کا جس کا جواب سالا لا یخلف فی التشبیہ میں مفصلاً دیا گیا ہے جس کا خلاصہ اس قدر ہے کہ اول عموم علم کا ذکر ہوتا سنا فی معیت ذاتی نہیں ہے بلکہ معیت ذاتی خود مبنی ہے حصول علم شہودی پر لہذا اللہ تعالیٰ اول اس آیت میں اپنی عموم علم کا ذکر فرمایا کہ وہ جانتا ہے جو کچھ زمین میں داخل ہوتا ہے اور جو کچھ کہ اس سے نکلتا ہے اور جو کچھ کہ آسمان سے نیچے اترتا ہے اور جو کچھ کہ اوپر چڑھتا ہے جب یہاں وہ بعض شے علیہ کی تفصیل فرمادی جسکی تصدیق بغیر از اظہار ذریعہ حصول علم جزئیات کے جو وہ معیت ذاتی ہے ممکن نہ ہنی لہذا اپنے عموم علم کے ساتھ ہی عموم معیت ذاتی کا ذکر فرمادیا تاکہ بندہ یقیناً جان لے کہ حق سبحانہ تعالیٰ اس کے اعمال و جوارح کا بالذات بصیر ہے کیونکہ اللہ علم ذاتی ہے بالفرض اگر یہاں مراد الہی معیت علمی ہی ہوتی تو بجائے بصیر کے علم فرماتا۔

بعضوں نے اس نص قرآنی عموم معیت ذاتی کو بعض احادیث نبوی مثل حدیث اوعال یعنی ثواللہ فوق ذلک وغیرہ کا معارض ٹھرایا ہے لہذا اس آیت محکمہ تاویل کے ٹکچہ پر چڑھایا ہے حالانکہ نص صریح جو قطعی الدلالت پہلی دلیل محکمہ شرعی ہے اس کا معارضہ کوئی حدیث نہیں کر سکتی اصل تو یہ ہے کہ فی الحقیقت کوئی حدیث صحیح قرآنی کے معارض نہیں ہے یہ مرضیہ سمجھ کا بصیرت نہیں

محال اگر ہم یہ مان بھی لیں کہ بظاہر معنی کوئی حدیث صحیح کس شخص میں صحیح قرآنی کے معارض  
 تو وہ حدیث قابل تاویل ہوگی نہ اس قرآنی۔ یہ مخالف اصول سے واقع ہو سکتے  
 کہ انہوں نے اول آیہ استواء علی العرش اور حدیث ثم العرش ذلک کو کس  
 فی المعنی نہر الیل ہے لہذا اول کو حملہ آیات و احادیث سے و معیت کو متشابہ فی المعنی  
 کہنا پڑا حالانکہ فی تحقیق آیہ استواء و وفوف کی متشابہ فی المعنی ہے جہاں چھ سم نے  
 التفریہ فی التشبیہ میں بالتفصیل اردے محاورات قرآنیہ کے بتلادیا ہے کہ  
 ایک لفظ استواء کا مختلف معنوں میں برابر و مساوی اور تمام ہونے اور پورا  
 کرنے اور بیٹھنے اور سوار ہونے اور ٹہرنے و قرار پکڑنے اور سیدھے کھڑے  
 ہو جانے اور غالب و مسلط ہونے اور قصد کرنے کے معنوں میں آیا ہے  
 جبکہ استواء علی العرش کا مفہوم لفظاً منحصر نہیں ہے اور مختلف معنوں کا اس میں  
 احتمال تو ظاہر ہے کہ یہ آیت کیسے طرح حکم فی المعنی نہیں ہو سکتی کیونکہ حکم عبارت ہے  
 اس سے کہ از روے لغت کے اسکی ایک معنی و مراد ہو اور دوسری کسی  
 معنی کے احتمال کی اس میں گنجائش نہ ہو پس اس صورت میں لفظ فوق کا بھی حکم  
 فی المعنی نہ ہو کیونکہ لفظ فوق کا کلام عرب میں دو معنوں پر مستعمل ہے ایک فیت  
 مکانی دوسری فوقیت ربی جبکہ ہم اس رسالہ میں مجملہ اور رسالہ التفریہ فی التشبیہ  
 میں مفصلاً ثابت کر چکے ہیں اور خود مولوی صاحب نے بھی رد احوا میں متشابہات  
 کی بہ تعریف کی ہے کہ جسکی لفظی و ظاہری معنی شبہ والی ہوں بہ سبب  
 شباهت رکھنے اور ان معنوں کے مخلوقا شے کے خاص بانوں کے ساتھ اپنی  
 پس اس صورت میں بھی لفظ فوق کا بلاشبہ متشابہ ہوا کیونکہ اسکی معنی مشترک

ہے بسبب مشابہت ملوک کے اور ان صفات متشابہات کے ظاہری معنی  
 غیر مراد ہونے اور نیز اسکی تاویل ایسی معنی کے ساتھ کرنے کے لئے جو منافی  
 تنزیہ و تقدیس ذات الہی ہو خود مولوی صاحب نے بہت اقوال سے ثابت کیا  
 ہے بلکہ آیات صفات کے ظاہری مراد لینے والوں کو فرقہ مشبہہ و مجسمہ سے  
 ٹھہرایا ہے باوصف اسکے حق سبحانہ نقل کے نسبت صفت فوق کے ظاہری  
 معنی جہت انفصالی کی جو وہ اجسام کی خاص صفت ہے ہرگز جایز نہ ہوگی کیونکہ  
 یہ معنی منافی تنزیہ و مطلقیت ذاتی ہے لہذا اصفاً مستثنیٰ و فوق کی تاویل  
 ضرور ہوئی ابراہیم آیات معنی اللہ معنادر و هو معکومین لفظ اللہ کا مدلول  
 لفظ ذات واجب الوجود ہے اور ضمیر ہو کا مرجع ذات ہے لہذا لفظ اللہ اور ضمیر  
 ہو معنی حقیقی حکم فی المعنی کے حکم میں ہیں کیونکہ اسمین ایک ہی معنی لغوی کے سوا  
 دوسرے کسی معنی کا احتمال ہی نہیں ہے پس اس صورت میں یہ آیت ذاتی  
 معیت کی حکم ہوئی جیسے کہ آیت استوار اور حدیث اوعال میں ذاتی استوار  
 اور ذاتی توقیف حکم فی المعنی ہے البتہ بطرح لفظ استوار اور فوق کا مثلاً  
 فی المعنی ہے اس طرح لفظ قرب و معیت کا بھی مشابہ فی المعنی ہے کیونکہ بطرح  
 لفظ فوق کا دو معنوں پر محتمل تھا اس طرح معیت بھی دو معنوں پر مشتمل ہے  
 ایک معیت جسمی جسمین مجاورت و مقارنت و محاذات و تماسات وغیرہ کی شرط ہے  
 جسکی مثالین ظاہر ہیں دوسری معنی میں معیت کے ان لوازمات جسمیہ کی شرط  
 نہیں ہے جسکے مثالین ہم آمیزہ بر محل دینگے۔  
 اگر یہ باعتبار اسکے کہ لفظ فوق اور معیت کا دو معنوں پر محتمل ہے حکم متشابہ کرتا ہے

لیکن جبکہ حق بجانہ تعالیٰ کے تقدیس و تنزیہ کی معرفت سے اسکی ایک معنی کا  
 احتمال جو لوازم و خصوصیات سے ہے مرتفع ہوگا اور دوسری معنی میں  
 وہ خواص و لوازم حسیہ ہین میں محکم کے حکم میں متعین ہو گئے بہر حال اس تقریر  
 سے حق بجانہ تعالیٰ کا ذاتی استواء اور ذاتی فوق اور اسکی ذاتی معیت  
 و ذاتی قربت و ذاتی احاطت کے محکم ہونے میں تو کچھ شک و شبہ ہی نہیں ہے  
 البتہ اگر کچھ معضلات بحث میں ہے تو صرف یہی کہ لفظ استواء و فوق معیت و قربت  
 و احاطت کی کوئی معنی لینا چاہئے اس سوال کا اسقدر جواب تشفی بخش ہے  
 کہ ان تمام صفات تشابہات کی ایسی معنی لینا چاہئے جو شایان شان ذات  
 الہی ہو یعنی وہ معنی منافی تنزیہ و تقدیس ذات باری نہ ہو پس یہی ایک مسلم  
 طریقہ ہے جس جملہ آیات پر ایمان مستحکم رہتا ہے و الا فومن ببعض و نکفد  
 ببعض کا مصداق بنتا ہے۔

بعضوں نے یہ گمان کیا ہے کہ ان الله مع الصالحین کا ارشاد مثل او کے  
 بے جملہ کہ با اپنے بیٹے کو مکان کی چیت پر سے کہتا ہے کہ لا تحف  
 انا مصلحت یعنی درمست میں تیرے ساتھ ہوں و ما قدس و الله حق قدس  
 اصل و جہاں اسکی اسقدر ہے کہ انہوں نے حق بجانہ تعالیٰ کی معیت  
 کو یا جسمانی معنی میں سمجھا ہے یا اپنے قیاس و دھرم سے دلت پاک کو فوق عرش  
 کر ڈالا ہے خواہ یہ فوقیت الصالحی ہو یا الفضالی مگر نفس قید منافی اطلاقیت  
 ذاتی ہے پس اس قید فوقیت علی العرش کا لازمی مجموعہ معیت ذاتی کا انکار  
 نہاں اس کے متعلق بالقی بحث کو آئندہ اس کے محل پر بیان کریں گے انشاء اللہ تعالیٰ

(۳) حق سبحانہ تعالیٰ فرماتا ہے کہ و نحن اقرب الیہ منکم و لکن لا تبصرون  
یعنی ہم اس سے نزدیک تر ہیں تم سے مگر نہیں دیکھتے یہاں ضمیر نحن کا نشانہ  
ذات ہے تاہم لکن حرف استدراک کے لانے سے قرب صفاتی کے قید کا  
استنباط بھی مرتفع ہو گیا کیونکہ صفات امور معقولہ سے ہیں کیونکہ قربیات  
معنوی ہے لہذا اسکا ادراک متعلق بعلم ہے اور قرب ذاتی حتیٰ ہے اور یہ  
متعلق بہ بصارت ہے لہذا یہاں بصارت کی نفی قرب ذاتی پر دلالت کرتی ہے  
یہی سر ہے کہ حق سبحانہ تعالیٰ نے لا تعلمون یا لا تعقلون نہیں کہا بلکہ لا  
تبصرون فرمایا کیونکہ ذات الہی فی حد ذاتہ مثل صفات کے معقول نہیں ہے  
مگر افسوس کہ صاحبان بصیرت بہت کم ہیں لہذا اس سے قطع نظر کر کے بھی  
دیکھا جاوے تو اس قدر ضرور ثابت ہو جاوے گا کہ حق سبحانہ تعالیٰ کی قربت  
علیٰ بھی مع الذات ہے جیسے کہ حق سبحانہ تعالیٰ فرماتا ہے ولقد تعلموا تو سوں  
بہ نفسہ و نحن اقرب الیہ من جبل الوردین ۶۷۲ یعنی ہم جلتے ہیں جملہ خطرات  
نفی کو اور ہم بہت قریب برین رگ جان سے یہاں دو جملوں کے درمیان  
و او تفسیر کا لایا گیا ہے جس سے پہلے جملہ معیت علمی کی تفسیر دوسرے جملہ میں  
قرب ذاتی سے کی گئی ہے کیونکہ خطرات نفی کا علم قرب ذاتی کے متعلق  
ہے جس پر قولہ تعالیٰ و اذ اسئلک عبادی عنی فانی قریب کا شان نزول  
بہت قوی دلیل ہے کیونکہ ابن حاتم نے معاویہ بن حیدرہ رضی اللہ عنہ سے  
روایت کیا ہے کہ ان اعرابیا قال یا رسول اللہ اقرب ربنا فتننا جیہ ام  
نعبد فتناذ یہ فسکت البنی صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم فاتزل اللہ و اذ اسئلک

عباد یاعنی فانی قریب یعنی ایک اعرابی پوچھا کہ یا رسول اللہ کیا نزدیک ہے رب ہمارا جو سرگوشی کرین ہم اوس سے یا دور ہے جو پکارین ہم سرگوشی میں۔ سرگوشی ہے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم میں نازل فرمایا اللہ تعالیٰ نے اس آیت کو یعنی اور جب سوال کرتے ہیں میرے بڑے مجھ سے تو تحقیق میں قریب ہوں انہی۔ پس اس سے متحقق ہو گیا کہ یہاں قریب الہی سے مراد ذاتی ہے نہ ظنی کیونکہ اول حق سبحانہ تعالیٰ کے اس قول فانی قریب میں یا سے مستحکم ذات مستحکم پر دلالت کرتی ہے اور یہ ایک نہایت صاف بات ہے مثلاً اگر زید کہے کہ بکر کے پاس میں آؤں گا تو اوسکی مراد کوئی جاہل ہی یہ نہ سمجھ گیا کہ زید تو اپنے ذات سے مکان میں ہے اور اوسکا علم بکر کے پاس آیا ہے اور نہ کوئی عامی بھی اس سے یہ خیال کر گیا کہ زید تو اپنے ذات سے مکان ہی میں نہیں بلکہ صرف بکر کا تصور علم کرتا ہے۔ بلکہ زید کے اس کہنے کا مطلب کہ بکر کے پاس میں آؤں گا۔ ہر عامی و جاہل ہی سمجھ گیا کہ زید بذات خود بکر کے پاس آؤں گا پس اس سے میری غرض بیان اس قدر ہے کہ لغتاً و محاوراً ضمیر کا مرجع ہمیشہ ہر قوم کی زبان میں ذات ہی ہے تا یہ کہ اعرابی کا یہ سوال کہ رب ہمارا نزدیک ہے جو آہستہ مانگین اوس سے یا دور ہے تاکہ پکار کر کہیں اوس سے ذاتی قریب و بعد پر مبنی ہے کیونکہ اگر اوسکا عقیدہ اس پر یقین ہو تاکہ اللہ تعالیٰ کی ذات پاک عرش پر متصل یا اوسکے اوپر فاصلہ پر ہے تو پھر اس ذات پاک کی قریب و بعد کا سوال ہی نہ کرنا پس اس کا یہ سوال کہ نہ دلالت کرتا ہے کہ اوس ذات مطلق کے سر قریب سے وہ بخیر تہا جسکا علم وہ حاصل کرنا چاہتا تھا

ثالث یہ کہ اوس اعرابی کے سوال قرب بعد ذاتی کے جواب میں آنحضرت  
صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کا کوفتہ مانا خود دلالت کرتا ہے اور اس کے ثبوت پر  
کیونکہ اگر یہ سوال ہی بیہودہ والا یعنی ہوتا تو فوراً انکار کرتے اور زبرد تو بخ فرماتے  
اور اس قرب ذاتی کے اظہار کے لئے فقط حکم الہی نہ رہتے آخر کار حق سبحانہ  
تعالیٰ کا اپنی ذاتی قرب کا حکم تو اعرابی کے سوال اور حضرت کے سکوت پر  
ختم کی مہر ہی لگا دیا اور آئندہ کے لئے بھی ہر ایک جھگڑا کو مابینہ بند کر دیا۔ اس  
جہان کے نسبت مولوی صاحب کے تنہا کے جواب ہم آئندہ دیں گے۔

اس قرب ذاتی کے نسبت جن لوگوں کو شبہ نمانی ہوا ہے اس کی وجہ  
صرف اسپرینی ہے کہ انہوں نے قرب ذاتی حق سبحانہ تعالیٰ کی معنی کو مثل  
اتحاد و اتصال و جسموں کے سمجھا ہے لہذا باوجود تفاوت قرب و بعد  
مکانی کے تمام اجزاء عالم کے ساتھ ذات واحدہ کی معیت و قرب مساوی  
النبت ہونا عقلاً محال خیال کیا ہے حالانکہ یہ اعتراض خود بدلائل عقلیہ باطل  
ہے کیونکہ افراد کثیرہ کے ساتھ ماہیت واحدہ کی احاطت و معیت کو خود عقل  
تسلیم کر چکی ہے اور صور مختلفہ کے ساتھ میوئی کی قرب و معیت پر عقل ہی  
حکم لگاتی ہے حالانکہ اشخاص کثیرہ میں بعد و مسافت بعیدہ واقع ہے  
جس سے ماہیت واحدہ کی احاطت میں کی طرح کثرت و واقع نہیں ہوتا  
اور باوجودیکہ صور مختلفہ میں تفرقہ مکانی سے بائیکہ دیگر اختلاف نسبتوں کا  
پیدا ہوتا ہے مگر ادہ کی قرب و معیت کے نسبت طرح کا بعد و ظہور نہیں پاتا  
مثلاً کہ زید مشرق میں ہے اور بکر مغرب میں علی ہماہر الیک کے لئے ایک لکھ

مکان مختلف ہے اور بالکل دیگر تشخصات میں بھی تفاوت ہے مگر باوجود اس قدر بعد و مسافت و اختلاف امکانہ و تفاوت تشخصات کے غور کرو کہ ان سب کی ماہیت اپنے جمیع افراد پر ایکساں مساوی نسبت کیونکر محیط ہے اور ان سب کی حقیقت واحد اپنے تمامی تشخصات کے ساتھ بلا تجزی و تقسیم کے یکساں قریب کر رہتی ہے یعنی جو نسبت معیت کی زید کے ساتھ ہے وہی بے کم و کاست صورت بکر کے ساتھ ہے پس جبکہ اس حقیقت واحدہ کی یہ نسبت مساوی پر جمیع تشخصات کے ساتھ عقلاً ثابت ہے تو پھر اس ذات واجب الوجود کے معیت جمیع موجودات کے ساتھ کیونکر قابل حیرت ہے فاعتبروا یا اولی الابصار

(۴) ان الله على كل شئ شهيد یعنی بلاشبہ اللہ تعالیٰ ہر چیز پر حاضر ہے اور شہید بمعنی حاضر کے ہے جو مفہوم غایب کا ضد واقع ہے چونکہ یہاں اللہ علم ذات ہے اور شہادت اس کی صفت واقع ہے لہذا یہ آیت دلالت کرتی ہے ہر شے پر حق سبحانہ تعالیٰ کی ذاتی حضوری پر چنانچہ فاسی نے شرح حصن حصین میں لکھا ہے کہ الشہید الحاضر الذی لا یغیب عنہ معلوم و لا مہر و لا مسموع یعنی شہید ایسی ذات حاضر ہے کہ نہ بین غایب ہوتا اس کے کوئی معلوم اور نہ کوئی چیز جو دیکھی ہوئی اور نہ کوئی بات سنی ہوئی کیونکہ علم و بصارت و سماعت وغیرہ یہ سب صفات متعلق بذات حق ہیں چنانچہ حق سبحانہ تعالیٰ فرماتا ہے کہ فلنقصن علیہم و ما نکنا غائبین عنہ یعنی عالم دنیا کے حالات و واقعات کو عالم آخرت میں بیان کر نیکی وجہ تو اس کی علم کا حاصل رہنا ہوتا اور اس حصول علم کی وجہ اس ذات مطلق کا اذن سے غایب نہ رہنا ہے

یعنی جبکہ وہ ہر شے کا شہید ہے تو بالضرور وہ ہر شے کا شہید  
 بھی ہوگا کیونکہ وہ بالذات ہر شے پر حاضر ہے تو ہر کوئی بات اس کے علم  
 ذاتی سے غائب نہیں رہ سکتی بلکہ ہر چیز کا علم بالشہادت ہی حاصل ہوگا۔  
 مفہوم شہود کے دو اعتبار ہیں ایک علمی دوسرا عینی شہود علمی تو اللہ تعالیٰ  
 الا یصلو من خلق وہو اللطیف الخفید سے ثابت ہے کیونکہ خالق کو قبل از خلق  
 کے اپنے مخلوقات کا علم ضروری ہے لہذا اپنے معلومات کا وجود حقایق  
 عالم ہیں) شہود علمی قبل از خلق و بعد از خلق کے یکساں حاصل ہے دوسرا  
 شہود عینی یعنی جو علم ذوات عالم کا قبل از خلق کے حاصل تھا وہی علم بعد از  
 خلق عالم کے خارجاً شہود عینی کا حکم لیتا ہے جیسا کہ حق سبحانہ تعالیٰ  
 فرماتا ہے وما تکون فی شان وما تملوا منه من قران ولا تغفلون من عمل  
 الا کننا علیہم شہوداً اذ فیضون فیہ ۱۱۷ یعنی نہیں تو کسی حالت میں  
 اور نہیں پڑتا تو قرآن سے کچھ بھی اور نہیں کرتے تم کسی کام کو مگر ہم  
 تم پر حاضر جبکہ تم اوس میں غور کرتے ہو فقط یہاں کتنا علیہم شہود کا جملہ  
 دلالت کرتا ہے ذوات و افعال و حواس عباد پر دوام شہود عینی ذاتی حق سبحانہ تعالیٰ  
 کے لہذا وہ اپنے عباد کے جمیع افعال و احوال کو ہر وقت بالشہادت جانتا  
 ہے کیونکہ وہ ہر شے پر بالذات حاضر ہے چنانچہ اس شہود عینی کا ثبوت  
 عینی علی بنیا و علیہم السلام کے اس قول سے بھی ملتا ہے جسکو اللہ تعالیٰ  
 نے حکایت فرمایا ہے کہ و کنت علیہم شہیداً اما دمت فیہم فلما توفیتی  
 کنت انت الرقیب علیہم وانت علی کل شے شہید یعنی جب تک میں

دنیا میں اون میں یعنی اون کے ساتھ ہذا تھا اور کنگے حالات کا میں شہود  
 عینی شاہد تھا اور بعد میرے تو اون کا شاہد ہے۔ یہاں آپ نے بہنا سبب  
 شہود یعنی ذاتی الہی کے اولاً اپنے شہود ذاتی کا ذکر فرمایا چونکہ یہ  
 اپنا شہود ذاتی دوا می نہ تھا لہذا گنت انت الرقیب علیہم فرمایا کیونکہ  
 کان جو افعال ناقصہ سے ہے صفات الہی میں افادہ دوا می و استمرار کا تحت  
 ہے یعنی ہر وقت تو اون کا رقیب ہے پس یہ رقابت دوا می جب کا مفہوم معیت  
 استمراری ہے شہود ذاتی پر مبنی ہے لہذا اس بیان کو مکرراً انت علی  
 کل شیء شہید سے سو کہ کیا کیونکہ شہود عینی بجز ارقابت یعنی معیت  
 ذاتی کے صحیح نہیں ہو سکتا لہذا ارشاد ہوا کہ کان اللہ علی کل شیء رقیباً۔  
 اور یہ حضوری ذاتی حق سبحانہ تعالیٰ کی اس آیت سے بھی نہایت  
 صراحت کے ساتھ ثابت ہوتی ہے اور یہ کف ہر بلکہ اندہ علی کل  
 شیء شہید الا انت فی مریۃ من لقاء من بعد الا اندہ علی کل شیء محیط  
 یعنی کیا نہیں کفایت کرتا تیرا رب جو بہ تحقیق ہر شے پر حاضر ہے آگاہ ہو  
 تحقیق یہ لوگ شک میں ہیں اپنے رب کی ملاقات سے آگاہ رہو تحقیق کہ  
 وہ ہر شے پر احاطہ کیا ہوا ہے یہاں حق سبحانہ تعالیٰ نے اولاً اپنی ذاتی  
 حضوری بتلایا اور پھر ساتھ ہی جو لوگ اپنے رب کی ملاقات کا یقین نہیں کرتے  
 ہیں تنبیہاؤں کو اپنی احاطت ذاتی بتلایا کیونکہ جو ذات سب اشیاء پر اپنے  
 وجود سے محیط ہو وہ بیشک قابل شہود رہے کیونکہ جو ذات حاضر ہے  
 وہی شہود بھی ہو سکتی ہے اس واسطے ہم کہتے ہیں کہ یہ ہر دو آیتیں حق سبحانہ تعالیٰ

کی شہادت و احاطت ذاتی بردار لکھتے ہیں کیونکہ یہاں لقاے رب سے مراد رویت ہے چنانچہ ابن جوزی نے کہا ہے کہ جن آیات میں لقا کے نسبت بندوں کے طرف کی گئی ہے وہاں رویت ہی مراد ہے خیر لقا کی معنی ملاقات ہی لی تو تو بھی اس کا حاصل رویت ہی ہوگا اور اس رویت کا اطلاق ذات ہی کے نسبت صادق آویگا چنانچہ یہ مراد ان سب لوگوں کا ہی مسلم ہے جنہوں نے حق سبحانہ تعالیٰ کے ذات پاک کو فوق عرش متصل یا منفصل مقید کر دیا ہے باوجود اسکے ان احاطت و شہادت ذاتی کا انکار اس امر پر مبنی ہے کہ تا مخلوق پر اس کی احاطت مخصوصی سے کبھی اجسام و اکثرت کے ساتھ اس کی مقاربت لازم نہ آجائے حالانکہ ایسا نہیں ہے بلکہ یہ شبہ اس ذات پاک کی کیفیت احاطت و شہادت کی عدم معلومیت کے وجہ سے پیدا ہوا ہے لہذا شاہد کا قیاس غائب پر کیا گیا ہے واللہ المثل الاعلیٰ۔ روح اجلے بدن پر محیط اور اس کی حضوری ہر جزو بدن کے ساتھ مساوی ہے یعنی اگر وقت واحد میں سر اور پیر کو مس کر دو تو فوراً اس کو روح بشہود ذاتی معلوم کر لیتی ہے جس سے ثابت ہوتا ہے کہ ذات روح کو شہود علی کی جو نسبت کے ساتھ حاصل ہے وہی نسبت پیر کے ساتھ بھی حاصل ہے اور اس روح کی ذاتی حضوری و احاطت میں سر و کمر بعد و مسافت مکانی کا کچھ بھی دخل نہیں ہے جسکی توضیح ہم آئندہ کریں گے۔

یہ چند آیتیں ہیں جنکو میں نے یہاں اپنے مقصود کے ثبوت میں پیش کیا ہے اور یہ ایک عثر غیر حصہ ہے اس کا جسکو خود خدائے حمید نے اپنے کلام مجید میں فرما چکا ہے اور ان آیتوں کی دلالت احاطت و معیت

وقرب و شہادت ذاتی پر لینے میں میں ہی منفرد نہیں ہوں بلکہ ایک جماعت  
 علماء متقدمین و متاخرین کی میرے ساتھ ہے جسکو میں مخفی بیان کروں گا  
 اب یہاں یہ سوال پیدا ہوتا ہے کہ اگر کوئی شخص یا اکثر اشخاص مقامات مختلف  
 سے ہوتے و احادیث اور اولیاء کو حاضر بالذات جاکر مذاکرین اور ہر جگہ و نکلے  
 ارواح کو بالذات اپنے نزدیک ہمیشہ حاضر جانیں تو آیا اس قسم کا عقیدہ شرک ہوگا  
 کہ نہیں اگر کہا جاوے شرک ہے تو مولوی صاحب کی عقیدے کے رو سے وہ  
 شرک ہو سکیگا کیونکہ شرک تو اللہ تعالیٰ کی ذات یا کسی صفت کے ساتھ مخلوق کی  
 شرکت سے ہوتا ہے اور مولوی صاحب نے تو اللہ تعالیٰ کی ذات علیٰ کو عرض  
 کے اوپر بہت دور عقیدہ کر دیا ہے لہذا اللہ تعالیٰ حاضر بالذات نہیں ہو سکتا  
 تو پہر اولیاء اللہ کے اس حضوری ذاتی کے اعتقاد سے شرک لازم نہ آئیگا۔ ہاں  
 خوب یاد آیا ہے وجہ ہے کہ مولوی صاحب نے قول سلم بن انبیا و اولیاء کی ارواح  
 کو دوسرے پکارنے کو شرک کہا ہے۔ وجہ اسکی ظاہر ہے کہ ذات پاک ؑ سے  
 بہت دور ہے۔ لہذا اگر انبیاء و اولیاء کی ارواح کو دوسرے جاکر پکاریں تو مولوی صاحب  
 کے نزدیک شرک ہوگا کیونکہ اللہ تعالیٰ کے ذات پاک کی صفت دوسرے  
 مخلوق کی شراکت لازم آتی ہے تو اب اس شرک سے اسی صورت میں بچنا  
 حاصل ہوگی کہ اولیاء اللہ کے ارواح کو ہر وقت و ہر جگہ اپنے نزدیک بالذات  
 حاضر جانکر مذاکرین۔ پس مولوی صاحب کو چاہئے کہ اس اپنے عقیدے کے نسبت  
 مولوی اسماعیل شہید رحمہ کے تصانیف سے فتوے لیکر دیکھیں کہ وہ کیا کہہ گئے  
 ہیں۔ اس مقدمہ میں میں نے شہید مرحوم کو اسلئے مفتی ٹہرایا ہے کہ ہمارے

مولوی صاحب او کو بہت مانتے ہیں۔ مگر افسوس کہ انہوں نے ایسے عقیدہ والوں کو مشرک کہا ہے اور اس فتوے پر اون حضرات کی مہرین بھی ہو جاؤ گی جسکے معتقد ہمارے مولوی صاحب ہیں وہیں۔

دوسری دلیل شرعی حدیث نبوی ہے لہذا میں منقولاً بعض ایسے صحیح حدیث میں کرتا ہوں جو اون آیات معیت و قربت ذاتی کی تفسیر کرے جسکے میں اوپر دعوے کر چکا ہوں کیونکہ یہ امر مسلم الثبوت ہے کہ جو معنی قرآن کے آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم سمجھے ہیں یا اسکی تفسیر فرمائے ہیں وہی حق ہے اس کے خلاف کوئی تاویل قابل قبول نہیں ہو سکتی چنانچہ مولوی صاحب بھی خود اسکا اقبال اس عبارت سے کر چکے ہیں کہ جو حدیث مخصوص قرآنی کے معارض و مخالف ہے قابل رد و تاویل ہوگی نہ قابل قبول اتھے۔

۱۱ عن ابی الموسیٰ الاشعری قال کنا مع رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم فی سفر فحمل الناس جھروناً بالتکبیر فقال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم یا ایہا الناس اربعوا علی انفسکم انکم لا تدعون اصنام ولا فایما انکم تدعون سمیعاً بصیراً وہو معکم والذی تدعونہ اقرب الی احدکم من عنق رحلہ متفق علیہ) ابی موسیٰ اشعری نے کہا کہ تھے ہم ساتھ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کے ایک فریق میں پس لوگ باوازیلہ تکبیر کہنے لگے پس فرمایا آپ نے کہ اے لوگو نرمی کرو اپنے جانوں پر (آہستہ کہو) بہ تحقیق تم نہیں بچاؤ گے ہو پھرے اور غیاب کو اور بہ تحقیق تم بچاؤ گے ہو سکتے اور دیکھتے ہوئے کو حال یہ ہے کہ وہ تمہارے ساتھ ہے اور جو تم بچاؤ گے ہو وہ

نزدیک تر ہے تمہارے گردن نتر سے روایت کیا اسکو بخاری و مسلم نے  
 یہاں آپکا اپنے اصحاب کو ذکر مری کی حسن تعلیم سے مقصود اوس ذات پاک  
 کی اظہار فرماتے ہیں اسی واسطے آپ نے فرمایا کہ تم میرے اور غائب کو نہیں پہچانتے  
 ہو جو تمہارے ذکر کو بغیر آواز بلند کے سُن سکے کیونکہ پکارنے کا فعل دوسو  
 بن واقع ہوتا ہے اولاً جبکہ سادہ نقل سماع رکھتا ہو ثانیاً جبکہ وہ دور یا نظر  
 غائب ہو یعنی حاضر ہو حالانکہ یہ دونوں صورتیں حالت قرب میں مقصور نہیں  
 ہو سکتے لہذا آپ نے لا تدعون اصم ولا غائباً کے ساتھ اصم سے صفت عدمی  
 کی نفی کر کے یہ ثابت کیا ہے کہ انکو تدعون سمیعاً بصیراً اگرچہ باواز بلند  
 پکار نیکی مانعت کے نسبت صرف لا تدعون اصم کہہ دینا کافی تھا مگر آپکو اصم صفت  
 سلبی کی نفی کو ساتھ سماعت صفت ثبوتی کا ثبوت بھی منظور تھا چونکہ لفظ اصم صفت سماع  
 کے ساتھ صفت بصارت کا ہونا کچھ ضروری و لازمی نہیں ہے کیونکہ بغیر کہنے  
 کے سنا ممکن ہے لہذا برفع دخل لا تدعون اصم کا مفہوم انکو تدعون سمیعاً  
 بصیراً سے سمجھایا کہ تا بصیراً سے شہیداً کا ثبوت ہو چونکہ ان دونوں صفات  
 کا ثبوت باوجود جاہل ہونے حجاب و دوری کے ہی ممکن ہے لہذا آپ نے  
 رفع لزم کے لئے اصم کے ساتھ لا غایباً کی قید بھی بڑا دی اور دوسری حدیث  
 میں لا غایباً کی تقریر یہاں سے بھی واقع ہوئی ہے یعنی پس نہیں پکارتے ہو تم میرے  
 اور غائب کو کیونکہ وہ قریب ہے چنانچہ خود حق سبحانہ تعالیٰ فرماتا ہے کہ وما کننا  
 غائبین جس سے ہر وقت اوسکا حاضر و شاہد ہونا لازم آتا ہے کیونکہ غیبت کی  
 نفی سے تمامی اوزامات غیوبت مثل خفاء و دوری وغیرہ بھی کچھ ملتی ہو گئے

پس یہ حضوری منافی دوسری ہے اگرچہ لاتذعنون احدہ ولا غایبا کی نفی انکو  
تذعنون سمیعاً بصیراً سے ثابت کرنے میں اس امر کا اہتمام پیدا ہوتا تھا کہ بعب  
احاطت صفات سماعت و بصارت کے حق سبحانہ تعالیٰ فریب ہے یعنی دور نہیں  
لیکن ساتھ ہی وہ مجمعہ سے رفع توہم فرمادیا کہ وہ بذاتہ تمہارے ساتھ حاضر ہو  
غائب نہیں کیونکہ ضمیر ہو ہمیشہ ذات ہی کے طرف راجع ہوتی ہے پس آپ نے  
احاطت صفاتی کے ساتھ ہی معیت ذاتی کا بھی ذکر فرمادیا تاکہ ذات و صفات  
مطلق میں مطلقاً انفکاک تصور نہ ہو لہذا بعد بیان احاطت صفاتی کے وہ مجمعہ  
کی تفسیر والذی تذعنونہ سے فرما کر معیت ذاتی کو موکہ کر دیا تاکہ بہ تکلف ضمیر ہو  
کی ذات سے نہ پھرین اور نہ بتاویل کسی صفت کو مقدر لیں اور پھر اس معیت  
ذاتی کی کیفیت کا ذکر اس طرح فرمایا کہ اقرب الی احدکم یعنی اقرب بصیغۃ افعال  
التفضیل اس لئے لایا کہ کوئی قربت حتی و عقلی حق سبحانہ تعالیٰ کی قربت سے زیادہ  
متصور نہ ہو الی احدکم فرما کر اس قربت کو ہر فرد کے ساتھ بلا تفاوت یکساں  
ثابت کیا اور اسکی مثال عام نہم کے موافق من عنقریب احتلہ کے ساتھ دی  
کیونکہ یہ لوگ حالت فرہین شتر سوار تھے اور گردن شتر کی ہر یک سوار کے  
برابر مد نظر رہتی ہے لہذا حسب حال ہر ایک کے فی البداہت راکب و مرکوب کی  
قربت اور مرکوب کے ایک عضو ظاہر کی شہادت کی مشابہت سے حق سبحانہ تعالیٰ  
کی قربت و شہادت کے اظہار کا ارادہ فرمایا اور اس استعارہ میں اوس عایت کے  
بھی آپ نے ملحوظ فرمایا کہ جسکو حق سبحانہ تعالیٰ نے ایسی ہی تشبیہ کے پیرایہ میں اشارہ  
فرمایا ہے۔ و نحن اقرب الیہ من جبل الوریٰ دیکھ گویا آپ نے اس حدیث میں

اس آیت قرب اور وہو معکواً بیت کی تفسیر فرمائی ہے جس سے قربت  
و مصیبت ذاتی ثابت ہوتی ہے۔

(۴) عن ابی ہریرۃ رضی اللہ عنہ والذی نفس محمد بیہا لوانکم دلینہ  
بجل الی الارض السفلی لہبط علی اللہ تفرقوا ہواول والاخر و انظاہر  
و الباطن وہو بکل شیء علیم رواہ احمد و ترمذی یعنی روایت کی  
ابو ہریرہ نے اور کہا آپ نے قسم ہے اوس ذات کی جسے ٹائید میں محمد کی  
جان ہے اگر تحقیق چوڑو دم رستی کو زمین کے آخر تک ابنتہ پیگی اللہ پر  
پہر پڑیا آئیہ کریمہ کو وہی اول ہے وہی آخر ہے اور وہی ظاہر ہے اور وہی  
باطن ہے اور وہ ہر شے کو جانتا ہے یہ ایک حدیث طویل کا آخری جملہ ہی  
جس کا حاصل دو امر کا اظہار ہے یعنی اول آپ نے زمین سے فوق کا منہا  
عرش تہرایا اور اس کے درمیان فاصلہ مکانی کو بتلایا اور پہر تخت کا انتہا ارض  
السفلی فرمایا اور آخر پر آپ نے تخت و فوق کے مراتب درمیان پر احاطت  
ذاتی حق سبحانہ کو ظاہر فرمایا ہے اور بیان اول میں آپ نے یکے بعد دیگرے  
صرف فوقیت و احاطت عرش کو ظاہر کیا مگر فوق عرش کا کچھ ذکر نہ فرمایا کیونکہ  
حدیث او حال میں جبکہ ترمذی والوداؤد نے عباس بن عبدالمطلب سے  
روایت کی ہے آپ نے فرمایا کہ میں کہ خدا اللہ فوق ذلک چونکہ اس حدیث بحال  
میں صرف بھی ظاہر کر دیا تھا کہ اللہ تعالیٰ فوق عرش ہے تو تخت کا حال  
پوشیدہ رہ گیا لہذا آپ نے اس حدیث دلو میں فوق عرش سے سر تخت ارض  
کے اظہار کے طرف رجوع کیا اور فرمایا تخت ارض سفلی ہی اللہ ہے اور ان

ہر دو بیانات اول و آخر کی تصدیق پر تکرار یہ ہوا کہ اولیٰ والا حق الازلیہ کی  
 تلافی نہ رہی تاکہ عرش و ارض و سما پر احاطت ذاتی حق سمجھا دے کہ ثابت ہو گیا  
 حدیث سے احاطت ذاتی حق سبحانہ تعالیٰ کی بجز وجہ ثابت ہے اور اگر یہ کہ اللہ  
 تعالیٰ ہے لہذا جیسا کہ اللہ تعالیٰ ذاتی حق سبحانہ تعالیٰ ہے اس احاطت ذاتی حق سبحانہ  
 تعالیٰ کی بلا تعلق لی گئی ہے اس طرح کہ یہ احاطت ذاتی حق سبحانہ تعالیٰ بھی ارض و سما پر  
 احاطت ذاتی حق سبحانہ تعالیٰ کی لیا و گئی و اگر تہجی طرح لازم آئیگی جو بالکل صحیح  
 ثانیاً یہ کہ جب آئے بیان اول کو احاطت سے متعلق نہیں کیا بلکہ سیدہری  
 بیان پر کلام کو ختم فرمایا کیونکہ ارض پر سما کی اس طرح سبع سماوات کا باہمی فصل و  
 بعد اور سماوات پر عرش کی فوقیت مخالف عقل نہ تھی اور اللہ تعالیٰ کی احاطت  
 ذاتی علی العرش بھی مسلم تھی لیکن بخلاف اس کے بیان آخری الارض السفلی کو جو  
 احاطت ذاتی حق سبحانہ تعالیٰ پر مشتمل ہے متعلق بخلیف کیا کیونکہ عقل پر ممکن نہ  
 حقیقت حال کے سبب سے ایک ذات کا فوق و تحت و باہر و اندر کا کیا جائے یا نہیں  
 کرتی تو اب کیا اس بیان آخر کو بخلیف متعلق کر دلائے کہ یہ ہے کہ اس احاطت  
 ذاتی حق سبحانہ تعالیٰ کے نبوت میں نہایت آگے سر نہایت کہ قسم کی حاجت  
 شدت انکار کے وجہ سے یقینی ہے یا قسم سے یہ راستہ کا خائب کو بار  
 کرنا مقصود ہوتا ہے جس سے ثابت ہوتا ہے کہ ذاتی الارض السفلی بھی احاطت  
 ذاتی ہی کی تصدیق منظور ہے کیونکہ بظاہر یہ امر خلاف عقل سمجھا جاتا ہے اور  
 انکار کیا جاتا ہے اور اس سے یہ بھی ثابت ہو گیا کہ لہذا علی اللہ کا ہمسد  
 قابل تاویل نہیں ہے کیونکہ یہ جملہ اگر قابل تاویل ہوتا تو آپ کو قسم نہیں کہاتے

اور اس اپنی قسم پر قول تو اسے خود اول والاخر کو استنباد نفرماتے نالایہ  
 کہ عموم احاطت ذاتی کے بیان حلفی کی تصدیق پر ایک ایسی قرانی آیت کا استنباد  
 فرمایا ہے جو خود عموم احاطت ذاتی پر دلالت کرتی ہے کیونکہ ہوا اول  
 والاخر الایہ کے چاروں جملے حصہ واقع ہیں اور ضمیر ہوا کا مرجع ذات ہے  
 جس سے کوئی مخلوق ان چاروں مراتب احاطت ذاتی سے خارج نہیں ہو سکتی  
 جبکہ آپ نے لفظ علی اللہ کے بیان حلفی کی شہادت میں  
 ہوا اول والاخر الایہ کی آیت قرآنی کو پیش کیا تو وہ آپ کی طرف اس آیت  
 کے عموم احاطت ذاتی کی تصدیق پر بھی متسل ہو گئی جس سے ثابت ہوا کہ آپ کا  
 وہ حلفی بیان اس آیت کریمہ کی تفسیر ہے جس میں آپ نے ضمیر ہوا سے اللہ علم  
 ذات بیان فرمایا ہے۔

چونکہ آیت کریمہ ہوا اول والاخر الایہ کا ختم دھوبیکل شی علیہ السلام پر ہوا  
 لہذا بعضوں نے یہ گمان کیا ہے کہ اس آیت کا مفہوم عموم احاطت علمی  
 ہے حالانکہ یہ قیاس صحیح نہیں ہے کیونکہ اس آیت میں اول والاخر عموم احاطت  
 ذاتی کا ذکر ہے نہ عموم احاطت علمی کا جبکہ حاصل عموم احاطت ذاتی سے علم  
 ہے اور یہ حقیقت کے خلاف نہیں ہے بلکہ اگر اہل علم نے اللہ تعالیٰ  
 کی ذات احاطت و معیت کو علم کے ساتھ بغیر کیا ہے اور اگر خدا کے ساتھ  
 بغیر کرنے میں بھی اور ایک ہے جسکو ہم آئندہ ذکر کریں گے پس اگر اہل علم  
 کا حق سبحانہ تعالیٰ کی احاطت و معیت علمی کے کہنے سے یہ سرگزشتہ نہیں  
 ہو سکتا کہ یہ احاطت علمی بغیر ذات کے ہو کیونکہ ذات سے علم کا انفاک محال ہے

باطل ہے جسکو ہم ثابت کر چکے ہیں۔

اب رہا یہ امر کہ لفظ علی اللہ کی ظاہر معنی ذات الہی کی ارض کا منظر ہے  
ہو یا حاصل کا ذات اللہ یہ ہو گا کہ لازم آتا ہے حالانکہ اس خیال محال کا سبب  
صرف حق سبحانہ تعالیٰ کی عدم معرفت تقدیس ہے جو اللہ کی ذات پاک کے  
نسبت لوازم خواص سیدہ کا قیاس کیا جاتا ہے اور ان الفاظ سے ایسی معنی مراد  
لیتا ہے جو جسمانیات کے متعلق ہیں اگر اس مقام پر ذات پاک حق سبحانہ تعالیٰ  
کے نسبت ایسی قیاسی شبہات اور وہی نقصانات بغیر اوہل کے مرتفع نہیں ہو سکتے  
ہیں تو اس سے احادیث و آیات فوقیت و استواء علی العرش کو بھی محض حاصل  
ہونوگی پس جس طریقہ کا استدلال ثبوت فوقیت و استواء ذاتی حق سبحانہ تعالیٰ  
کے نسبت قائم کیا جائیگا وہی طریقہ ثبوت احاطت و معیت ذاتی میں بھی اختیار  
کیا جائیگا جبکہ ثبوت ہمنے التزنیۃ فی التبیہ میں بطریق مختلفہ اور بدلائل مدللہ دیا ہے  
بہر حال اگر اس فوقیت و احاطت و معیت ذاتی الہی کے مفہوم میں عقل  
کو دخل دیا جاوے اور محض بزر و عقل سمجھا جاوے تو یہ ایک محال بات ہے  
اگر ان اسرار کا ادراک محض عقل پر منحصر ہو تا یا نقل کی تصدیق میں عقل کا دخل  
ضروری نہ ہوتا تو فلسفہ طریقیہ تقویض کو اختیار نہ کرتے اور صفات الہی میں  
چون و چر کر نے سے روکتے ہر چند کہ احاطت و معیت و قرب ذات الہی  
کے ثبوت میں اور بہت سے احادیث صحیحہ موجود ہیں لیکن یہاں ہمنے صرف  
انہیں دو حدیثوں کے ذکر پر ہی اکتفا کیا ہے قلب سلیم و ذہن متقیم سے  
عوام کرنے والے کے لئے تو اسقدر کافی ہے مگر انکار میں جلدی کرنے والے

کے لئے نام قرآن اگر درقا و درقا کہو لکڑ بھی د کہلادین اور صحاح کی ساری حدیثیں بھی  
بڑھوا دین تو کافی نہیں

تیسری دلیل شرعی اجماع امت ہے اسباب میں مولوی صاحب کے  
دعوے کا خلاصہ یہ ہے کہ حق سبحانہ تعالیٰ کی احاطت و قربت و معیت علمی  
پر اجماع امت ہوا ہے لہذا کسی مفرد محدث و مجتہد وغیرہ نے قربت و معیت کو  
ذاتی نہیں کہا بلکہ اس کے کہنے والے کو کافر ٹھہرایا ہے انتہی پس میں کہتا ہوں  
کہ اول تو اجماع امت کا مفہوم ہی مختلف فیہ ہے مائتھا اگر اجماع امت کا مفہوم  
ظاہری لیا جاوے تو معیت ذاتی یا معیت علمی کا تو کیا ذکر ہے اکثر اسوے عقائد  
پر بھی بلا اختلاف اجماع امت کا اطلاق صادق نہ آسکتا علی الخصوص اسباب  
میں مفسرین و محدثین و علمائے متقدمین و متاخرین سے بعض نے تو حق  
سبحانہ تعالیٰ کی قربت و معیت کو علمی کہا ہے اور بعض ذاتی اس حالت میں  
دو وزن جانب انعقاد اجماع کا اطلاق صادق آجایو گا جس ہم یہاں بعض اول  
مفسرین و محدثین و علمائے متقدمین و متاخرین و مستملین کے اقوال پیش  
کرتے ہیں جنہوں نے اللہ تعالیٰ کی احاطت و قربت یا آیات معیت کی  
تفسیر و تفسیر ذاتی سے کی ہے اور بتیر ذات کے فقط قربت و معیت علمی کا باطل  
ہونا بدلائل عقلیہ و نقلیہ ثابت کیا ہے۔

دا قال القاضی علی بن الشوکانی والحق ما عرفنا من مذهب السلف  
الصالح فالاستواء على العرش والكون في تلك الجهة قد صرح به القرآن و  
كذلك صرح به رسول الله عليه وآله وسلم وكما نقول هذا في الاستواء

والكون في تلك الجهة فكذلك القول في مثل قوله سبحانه وهو معكم ايما كنتم  
وقوله ما يكون من نحوى ثلثة الا هو لم يعهد ولا خمسة الا هو سادسهم  
وخوان الله مع الصابرين ان الله مع الذين اتقوا والذين هم محسنون  
الى ما يشاء به ذلك وبما لله ويقاربه ويضارعه فنقول في مثل هذا  
الايات هكنا جاع في القرآن ان الله سبحانه مع هؤلاء ولا نتكلف  
بتاويل ذلك كما يكلف غيرنا بان الملامد هذا الكون وهذا المعية  
كون العالم ومعية فان هذا شعبة من شعب التاويل يخالف مذهب  
السلف وتباين ما كان عليه الصحابة والتابعون وتابعوهم رضوان الله  
عليهم اجمعين انتقم اوركها قاضى على بن شوكانى نے حق یہ ہے کہ جو کہ کہ  
جتا دیا ہے نہ تجکو مذہب سلف صالح سے پس استواء علی العرش اور ہونا اور سکا  
اوس جہت میں بیشک نصیرج سے بیان کیا اور سکو قرآن نے اس طرح تصریح  
کی ہے اور اسکے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے اور یہا کہ کہتے ہیں  
ہم استواء میں اور ہونے اور اسکے کو اوس جہت میں (یعنی بالذات)  
اس طرح کہتے ہیں ہم قولہ قال سبحانه وهو معكم ايما كنتم  
وما يكون من نحوى ثلثة الا هو لم يعهد ولا خمسة الا هو سادسهم  
اور اس طرح ان الله مع الصابرين۔ ان الله مع الذين اتقوا والذين هم محسنون  
اور اسکے مثابہ اور مائل وغیرہ میں (یعنی بالذات) پس ہم کہتے ہیں اس میں  
کی آیتوں میں ایسا ہی جیسا کہ آیا ہے قرآن میں کہ بلاشبہ اللہ سبحانہ سادسہ اور  
ہے اور نہیں ہم تکلف کرتے تاویل میں اسکے جس طرح تکلف کرتے ہیں دوسرے

لوگ کہ مراد اس کوٹن اور اس معیت سے ہونا علم کا اور اسکی معیت کا ہے  
 پس یہ بھی ایک شلخ ہے تاویل کی شاخوں سے جو مخالف سے مذہب  
 سلف کے اور مغایر ہے اس حالت کے جس پر تھے صحابہ اور تابعین اور  
 تبع تابعین انتہی یہ قول شوکانی کا اونکی کتاب تحفین میں ہے جس سے ثابت  
 ہوتا ہے کہ آیات معیت و قرب کی تاویل بالعلم کما اختلاف طریقہ صحابہ اور  
 تابعین و تبع تابعین ہے اور یہ بدعت ہے پس اس قول امام شوکانی سے ثابت  
 ہو کہ طریقہ اصحاب سلف کا یہی تھا کہ دیکھتے تھے اللہ تعالیٰ کی اعطائے و قربت  
 و معیت کے قابل تھے اور اللہ کے معیت کو علم کے ساتھ بغیر تاویل نہیں کرتے  
 تھے یہ عجیب طرفہ باجرا ہے کہ امام شوکانی تو اللہ تعالیٰ کی معیت کی تاویل  
 علم کے ساتھ کرتے و انون کو بدعتی کہتے ہیں اور مولوی صاحب معیت  
 علی نہ کہنے والے کو کافر ٹھہراتے ہیں۔ یہ بین تفاوت رہا کجاست تا کہ  
 (۲) اور نواب صدیق حسن خاں صاحب مرحوم نے اس قول کو اپنی کتاب  
 دلیل الطالب الی ارج المطالب میں لایا ہے اور نیز اپنی کتاب فتح الباب بعباد  
 اولی اللباب یا کتاب انتفاع بر جمعین لکھا ہے کہ آیات قرب و معیت پر  
 بھی مطابق ظواہر الفاظ یعنی قرب (و معیت ذاتی) کے ایمان لانا فرض  
 ہے کیفیت اونکی (یعنی صفت معیت و قرب کی) حوالہ علم الہی ہے اگرچہ  
 اکثر مفسرین اور اہل علم نے اونکو محمول علم و عون و نصر پر کیا ہے مگر جو کہ  
 ضرورت اس تاویل کی بھی نہیں ہے فقط تصدیق کرنا اور معنی اسکی خدا کو  
 سونپنا کافی دینی ثانی ہے انتہی۔

رس (۲) وقال نور الدین صابونی من ایمة الفتن فی البدایة فی اصول الدین  
 وقالت البخاریة انه بكل مکان ای بذاته وقالت المعتزلة انه بكل  
 مکان بالعلم لا بذاته فقال وقول من قال انه فی کل مکان افسد  
 لان التکلیف یستلزم ان یکون فی مکانین فی حالة واحدة فمن استحال علیه  
 تمکن کیف ینصور بان یکون فی الاماکن کلها وکذا اقول من قال بكل  
 مکان بالعلم لان من یعلم مکانا لا یتصور ان یتقال هو فی ذلک المکان  
 بالعلم انتهى یعنی کہا ہے نور الدین صابونی نے اصول الدین میں اور کہا  
 بخاریوں نے وہ تعالے ہر ایک مکان میں ہے یعنی اپنی ذات سے اور  
 کہا معتزلے نے کہ وہ تعالے ہر ایک مکان میں ہے علم سے نہ ذات سے  
 پہر کہا اور قول اوس شخص کا جس نے کہا وہ تعالے ہر ایک مکان میں ہی  
 فاسد ہے کیونکہ جا کے پکڑنا محال ہے سچ دو مکانوں کے حالت واحد  
 میں پس جس ذات پر اطلاق جا کے پکڑنے کا محال ہے تو پہر کیسے تصور کیا جاوے  
 کہ ہووے وہ سب مکانوں میں اور اس طرح قول ہے اوس شخص کا جو کہتا  
 ہے ہر مکان میں باعتبار علم کے ہے اس واسطے کہ جو شخص جانتا ہے مکان کو  
 بہنیں سمجھتا ہے یہ کہ کہا جاوے کہ وہ اوس مکان میں ہے علم کے ساتھ  
 لہذا پس اس سے ثابت ہوا کہ جس طرح ذات اللہ تعالے کا تمکن کسی ایک مکان  
 میں خواہ وہ مکان عرش ہو یا مکان فرش باطل ہے اسی طرح بغیر ذات کے  
 محض معیت علمی کا عقیدہ بھی باطل ہے یہاں نور الدین صابونی نے جو بخاریہ  
 کے قول کا رد کیا ہے اوس سے حق سبحانہ تعالے کی ذاتی قربت و احاطت کا

ابطال لازم نہیں آتا کیونکہ خارجی حق سبحانہ تعالیٰ کا ممکن ہر ایک مکان میں کہتے ہیں حالانکہ جس چیز کا ممکن کسی ایک مکان میں فرض کیا جاوے تو پھر وسعت اسی چیز کا ممکن دوسرے مکان میں عقلاً محال ہے کیونکہ بہ ممکن مکان کا قید مکانی کے متلزم ہے یعنی جب ایک چیز کسی مکان میں ممکن و مفید ہو چکی تو وہ مطلق نہ رہی لہذا صابونی نے اس واسطے کہ اس سے قید مکانی کے مفید ہو کر دیکھا ہے اور احاطت حق سبحانہ تعالیٰ کی شان اس قید ممکن مکان سے مقدس و منزہ ہے۔

۴۴، قال الامام ابو الحسن الاشعری فی کتابہ المسمی باصول الکبیر لا یجب ان یکون نفس انسانی غروجل جسم او جھل او محلا وداو فی مکان دون مکان او غیر ذلک مما لا یجوز علیہ من صفاتنا المفارقة لنا انتھا۔

یعنی کہا ہے امام ابو الحسن اشعری نے اپنی کتاب اصول کبیر میں کہ نہیں واجب یہ کہ بنو ذات باری جسم و جوہر و یا محدود یا کسی خاص مکان میں کہ ہو دوسری جگہ یا سوائے اسکی اور چیزوں سے جو جائز نہیں اور اس اللہ تعالیٰ کے ہمارے صفات سے بے سبب جدا ہونے اور اس تعالیٰ کے ہمہ امتیٰی و قال العلامة الحدیث السید نعمان البغدادی فی کتابہ جلام الیقین وروی غیر احد من المصنفین عن الامام الشیخ ابی الحسن الاشعری انه قال فی کتابہ الابانہ فی اصول الدیانہ وھو آخر کتاب صفہ وعلیہ اعتمد اصحابہ فضیل فی ابانہ قول اهل الحق والسنة قد کمل الاستواء علی العرش والشر وول الی السماء الدنیا والایمان وغیر ذلک من اوصافہ تعالیٰ الی

ان قال وان الله يقرب من عبداً دلاً كيف شاء عكماً قال ونحن اقرب اليه من  
 جبل الورد انفق لطفاً۔ یعنی کہا علامہ محدث سید نعمان بغدادی نے اپنی  
 کتاب جلال العینین میں اور روایت کی کہ کثرت مصنفین نے شیخ ابو الحسن اشعریؒ کے کہ انہوں نے  
 کہا ہے اپنی کتاب ابانہ اصول دیانہ میں اور وہ کتاب افکی آخر تصنیف ہے  
 اور اس پر اعتماد کیا ہے ان کے اصحاب نے کہ ابانہ میں قول اہل حق اور اہل  
 سنت کا ہے پر ذکر کیا استواء کا عرش پر اور نزول سماء و نبا پر اور مہی  
 وغیرہ صفات اللہ سے یہاں تک کہ کہا ہے تحقیق اللہ تعالیٰ نزدیک ہوتا ہے  
 اپنے بندہ سے جس کیفیت سے چاہتا ہے جیسا کہ کہا ہے ہم نزدیک تر ہیں  
 اپنے بندہ کی رگ گردن سے انتہا۔

(۵) علامہ قولوی نے شرح عقاید نسفی میں کہا ہے کہ ان قول المعتزلة  
 وجمهور البخارية ان الحق تعالى بكل مكان بعلمه وقدرته وتدبيره  
 دون ذاته باطل لانه لا يلزم ان من علمه مكان ان يكون في ذلك المكان  
 بالعلم فقط الا ان كانت صفاته متفرد عن ذاته كما هو صفت علم  
 الحق لا يخلو عن صفاته۔ یعنی قول معتزلہ اور جمہور بخاریہ کا یہ ہے کہ تحقیق اللہ تعالیٰ  
 ہر ایک مکان میں ہے اپنے علم سے اور قدرت اور تدبیر سے بغیر اپنے  
 ذات کے یہ باطل ہے اس واسطے کہ ہمیں لازم آتا ہے اس سے جو شخص کہ  
 جانے مکان کو نہ ہو وے وہ اس مکان میں علم کے ساتھ محض گریہ  
 کہ جہاں وہ صفات اس کے اسکی ذات سے جیسے کہ صفت علم خلق کی ہے  
 ہمیں ہے یہ صفت علم حق کی انتہی۔ پس اس سے باطل ہوا یہ قول کہ اللہ

کی ذات فوق عرش ہے اور علم اور حکم اور حکم کے ساتھ باہر ایک مکان میں  
ہے بغیر ذات کے کیونکہ یہ عقیدہ باطلہ فرقہ مغرکہ کا ہے۔

(۶) وقال المجلی ان الله تعالى معنا حقيقة وفوق العرش حقيقة یعنی جلی نے

کہا کہ بتحقق اللہ تعالیٰ ہمارے ساتھ ہے ذات سے اور فوق عرش کے

ہے ذات سے پس اس قول سے تو عموم احاطت و معیت ذاتی ثابت ہوئی

کیونکہ یہاں فرش و عرش کے ساتھ معیت و فوقیت حقیقی کا مفہوم دیا ہے

(۷) وقال الحافظ جلال الدین السیوطی فی القول الاشبہ فی معنی حدیث

من عرف نفسه فقد عرف ربه نقل عن الشيخ غفر الدین اندہ اقرب الی

کل شیء لیس شیء اقرب الیہ من شیء ولا شیء ابعد الیہ من شیء لا بمعنی قرب

المسافہ لانہ منزہ عن ذلک وقال وکن الکل الحق سبحانہ و تعالیٰ موجود

فی کل مکان مآخذاً منہ مکان وتنزل عن امکان والرحمان وقال منہ

هو لا کیف ولا این لہ۔ وهو فی کل النواحی لا یزول یعنی اور کہا حافظ

جلال الدین سیوطی نے قول اشبہ فی معنی حدیث من عرفہ نفسه فقد عرف ربه

میں نقل کر کے شیخ غفر الدین سے اس طرح کہ وہ قریب تر ہے ہر شے سے اور

ہٹن ہے کوئی شے قریب تر طرف اللہ کے کسی شے سے اور ہٹن کوئی

شے بعید تر طرف اللہ کے کسی شے سے نہ بمعنی قرب و مسافت کے اس واسطے

کہ وہ منزہ ہے اس قریب و مسافت سے اور کہا اس طرح حق سبحانہ تعالیٰ

موجود ہے ہر مکان میں۔ ہٹن خالی اوس سے کوئی مکان اور پاک ہے

مکان و زمان سے اور کہا نہ کیف ہے اوس کو اور نہ این ہے۔ اور وہ فی ہر

میں ہے ہمیشہ۔ اصل نفا اس قول کا اس قدر ہے کہ اللہ تعالیٰ کی قربت ہر شے کے ساتھ متساوی النسبت ہے اور اس قربت میں بعد و مسافت کا ہونا ہی تکثریت و لامکانیت ہے جو باوجود مباینیت معنوی کے باہم قربت صوری رکھتے ہیں جس کا ذکر گذر چکا۔

(۸) وقال القرالی فی الاحیاء و هو مع ذلک قریب من کل موجود و هو قریب الی البعد من جبل الوریث و هو علی کل شے شہید اذ لا یمائل قریبہ قریب الاجسام کما لا یمائل ذاتہ ذات الاجسام یعنی اشیاء میں امام غزالی رحمہ اللہ نے کہا ہے اور وہ ساتھ اس اسباب کے قریب ہے ہر ایک موجود سے اور وہ قریب تر ہے اپنے بندہ کے رگ گردن سے اور وہ اوپر ہر شے کے حاضر ہے اس لئے کہ ہنیں ہے قرب اللہ تعالیٰ کا مانند قریب جسموں کے جیسا کہ ہنیں ہے ذات اللہ کی مانند ذوات جسموں کے انتہی۔ اس قول سے قربت ذاتی ثابت ہوتی ہے جس کو ہم آئندہ مفصلاً ثابت کرینگے اور نیز کہا ہے سعادت میں کہا ہے کہ و صابر ان را وعدہ داد کہ او با ایشان است و گفت واللہ مع الصابر یعنی اور صابر دن سے وعدہ کیا ہے کہ وہ اللہ ساتھ ہے جیسا کہ کہا اللہ تعالیٰ کہ اللہ صابر دن کے ساتھ ہے اور نیز احیاء کے باب عقاید میں کہا ہے کہ و انہ عالم جمیع المعلومات محیط بما تجری من تحت سحو الارضین الی اعلی السموں یعنی یہ جاننا کہ خدا سے تعالیٰ سب معلومات کو جانتا ہے زمین کے ہتوں سے لیکر آسمانوں کے اوپر تک سب پر محیط ہے فقط یہاں احاطت علی کے ساتھ ہی احاطت ذاتی کا ذکر فرمایا کیونکہ اولاً عالم فرمایا اور پھر محیط کہا یعنی وہ جاننے والا

اور احاطہ کرنے والا بصیغہ اسم فاعل لایا جس کا مصداق ذات ہے اور پہر دوسرے  
مقام پر کہا کہ باندہ تعالیٰ عالمو جمیع الموجودات و محیط بکلی الخیرات  
یعنی وہ اللہ جاننے والا ہے تمامی موجودات کا اور احاطہ کرنے والا ہے  
جملہ مخلوقات کو انتہی۔ پس ان دونوں اقوال سے اللہ تعالیٰ کی احاطت علمی  
مع الذات ثابت ہوتی ہے۔

(۹) ابو طالب کی نئے قوت القلوب میں کہا ہے کہ وانه اقرب الی کل  
شیء من نفس الشیء الیہ فهو اقرب الی الخواص من ادرک کیا والی الروح من  
حیاتیہ بقرب ہو و وصف ذانہ لا بقرب ہو فعل لہ واند مع ذلک فوق کل  
فوق و فوق کل تحت و ویراء کل ویراء و محیط بالعرش و بکلی محیط  
احاطہ علم و قدرت و قریبہ من العرش قریبہ من النری لا یوجد بمکان  
ولا یفقد من مکان انتہی اور وہ اللہ قریب ہے ہر شے کے ذاتی  
سے طرف اوس شے کے پس وہ اللہ قریب ہے خواص سے ادراک سے  
اذنکے اور طرف روح کے حیات سے اوسکے ساتھ ایسے قریب کہ جو وصف  
ذاتی ہے اوسکا نہ ساتھ ایسے قریب کہ جو فعل ہے واسطہ اوسکے اور بغیر  
وہ اللہ باوصف اسکے فوق ہے ہر فوق پر اور فوق ہے ہر تحت پر اور پر ہے  
ہر پر سے کے اور محیط ہے عرش کو اور ہر ایک محیط کو باحاطہ علم و قدرت اور  
ترعبہ عرش سے ہے جیسا کہ قرب تحت الارض سے ہے بنین پایا جاتا وہ کسی  
مکان میں اور نہیں مغفود ہوتا وہ کسی مکان سے انتہی اس تحریر دلپذیر سے  
حق سبحانہ تعالیٰ کی ایسی عموم قربت ثابت ہوتی ہے کہ جسکا ادراک در اسے طور

عقل و حس ہے کیونکہ عرش و تخت ان کے ساتھ ایکساں قرب اور ہر ایک  
سکان و اہل مکان پر بغیر تمکن و طول کے او سکی ذاتی احاطت ایک ظلم غریب ہے  
جسکا ادراک سوائے طور کشف کے محال ہے پس بہ تغزیر پرتویر فوت قلوب کی  
سہ صاحب قلب کے لئے مفرج قلب ہے اور مولانا شاہ ولی اللہ محدث دہلوی نے  
الطاف القدس میں لکھا ہے کہ صاحب قوت القلوب ابو حنیفہ صوفیان است۔

۱۰۱۔ وقال الامام الموصلي في سيف السنة والذی عندی ان الرحمة لما  
كانت من صفات الله تعالى وصفاته قائمة بذاته فاذا كانت قريبة من  
الحسين فهو سبحانه قريب منهم قطعاً فهو قريب من الحسينين بذاته و  
رحمته قريب باليس له نظير وهو مع انه فوق سمواته على عرشه كما انه  
سبحانه يقرب من عباده في اخر الليل وهو على عرشه ويدنو من اهل  
عرفه عشية عرفة وهو على عرشه فان علوه سبحانه على سمواته  
من لوازم ذاته فلا يكون قط الا عالياً ولا يكون فوقه شيء البته كما  
قال اعلم الخلق به وانت الظاهر فليس فوقك شيء وهو سبحانه قريب  
في علمه وعال في قربه كما في الحديث الصحيح عن ابي موسى الاشعري  
قال كما في سفر مع النبي صلى الله عليه واله وسلم فارتفعت اصولنا  
بالتكبير فقال ايها الناس ارجعوا على انفسكم فانكم لا تدعون احم ولا  
غنياً ان الذي تدعونه سمیع قريب اقرب الى احدكم من عنق راحلته  
واخير صلى الله عليه واله وسلم وهو اعلم به انه اقرب الى احدكم  
من عنق راحلته واخبرانه فوق سمواته على عرشه مطلع على خلقه يراي

اعمالہم و یعلموا فی بواطنہم و ہذا حق لا یناقض احدا ہما الآخر انہما  
یعنی سیف السنہ میں امام موصلی نے فرمایا ہے اور جو کہ میرے نزدیک حق ہے  
بہ تحقیق رحمت جبکہ ہے صفات اللہ کی اور اس کے صفات ایم میں ساتھ  
اوسکی ذات کے پس جب وہ رحمت پر ہے محنین سے تو وہ اللہ بھی قریب  
اونے پس یقیناً وہ اللہ تعالیٰ اپنی ذات در رحمت سے محنین کے قریب اس طرح  
کہ اوسکی قربت کو نظیر نہیں حالانکہ وہ اللہ تعالیٰ فوق سوا ہے اپنے عرش پر  
جیسا کہ وہ قریب ہوتا ہے اپنے بندوں سے آخرات میں حالانکہ وہ اپنے عرش پر  
ہے اور نزدیک ہوتا ہے اہل عرفہ سے شام عقب عرفہ کے در آنحالیکہ وہ عرش پر  
ہے پس تحقیق کہ علو اس بھانہ کلا اپنے آسمانوں پر اس کے لوازم ذات سے ہے  
پس نہیں ہوتا وہ ہرگز مگر عالی اور نہیں ہوتی کوئی شے فوق اس کے جیسا کہ کہا  
تر خلوق کا ساتھ اس خلوق کے اور تو ہی ظاہر ہے پس نہیں ہے کوئی شے فوق  
تیرے اور وہ بھانہ تعالیٰ قریب ہے اپنے علو میں اور عالی ہے اپنے قرب میں جیسا  
کہ حدیث صحیح میں ابو موسیٰ اشعری کی روایت سے آیا ہے کہ کہا تھے ہم سفیرین ہنئی  
صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کے ساتھ تھے میں بلند ہو میں آواز میں ہماری تکبیر سے دیا  
آپ نے اے لوگو نرمی کرو اپنے نفسوں پر کیونکہ نہیں پکارتے ہو تم ہرے اور  
غائب کو وہ اللہ جسکو تم پکارتے ہو غنی والا قریب ہے قریب ہے ہر ایک کے اس کے  
اونٹ کی گردن سے پس خبر دی بنی صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے حالانکہ آپ  
زیادہ جلنے والے ہیں اللہ کو بہ تحقیق وہ قریب ہے ہر ایک کے گردن سے  
اوس کے اور خبر دی اس بات کی کہ بلاشبہ وہ اللہ تعالیٰ فوق سوا ہے اپنے

عشق پر آگاہ ہے حالاً خلق کا دیکھتا ہے اونکے اعمال کو اور جانتا ہے  
اوس چیز کو جو اونکے باطنوں میں ہے اور ہم ارشاد بھیج ہے جو ایک دوسرے کا  
مناقض و منافق نہیں ہے انتہی۔ یعنی اللہ تعالیٰ کے استوار ذاتی و فوقیت  
و قرب ذاتی کا مناقض اسی حالت میں مرتفع ہو گا کہ اوس ذات مطلق کی عموم  
احاطت ذاتی پر ایمان لایا جاوے اور فوض بعض و تکفر بعض کا مصداق نہ  
ہو۔ فقط

(۱۱) شیخ عبد الوہاب شیعہ عراقی رحمۃ اللہ علیہ نے اپنی کتاب الیوایت میں اس  
مسئلہ کی تحقیق میں بہت طول کلام کیا ہے بنظر طوالت کلام کے میں یہاں بغیر  
نقل کرنے اور کئی اصل عبارت عربی کے صرف اوسکا ترجمہ نقل کرنا ہوں تو ہذا  
یہ مسئلہ (محب کا) مشکلات سے ہے بسبب اختلاف سلف کے جنہیں  
اگلے اور پہلے ہیں لیکن جس شخص نے یہ کہا ہے کہ اللہ تعالیٰ کی محبت باجماع ہو  
واسے صفات کے نہ واسطے ذات کے اوس نے بڑا کمال کیا اور کہنے میں  
اون سے جہنوں نے کہا ہے کہ اللہ ہمارے ساتھ ہے ذات کے اور صفات  
اگرچہ صفات الہیہ موصوفت کے جدا نہیں ہوتیں۔ اور منقہ ہوئی تھی اس مسئلہ میں  
ایک مجلس بلع ازہری میں مشہور ہیں درمیان شیخ بدر الدین علائی حنفی اور  
درمیان شیخ ابراہیم ہواہمی شافعی کے اور تصنیف کیا ہے شیخ ابراہیم نے اس  
میں ایک رسالہ میں ذکر کرونگا پھر سے اوسکے چہرے کا اسلئے کہ احاطہ کرے تو  
اوس سے علم کو اب میں کہتا ہوں اور اللہ کے ہاتھ ہے تحقیق اور میں اسکا خلا  
کو نقل کرنا ہوں فرمایا شیخ بدر الدین علائی حنفی اور شیخ برہان الدین بن ابی شریف

اور جماعت نے اللہ تعالیٰ ہمارے ساتھ ہے اپنے اسماء و صفات سے اور نہ اپنی  
 ذات سے فرمایا شیخ ابراہیم نے بلکہ وہ ہمارے ساتھ ہے بذاتہ و صفاتہ پس اسکو  
 لوگوں نے کہا کیا دلیل ہے اس پر انہوں نے جواب دیا قول اللہ تعالیٰ کا واللہ  
 معکم اور قولہ تعالیٰ وہو معکم اور معلوم ہے یہ بات کہ اللہ علم ذات ہے  
 اب واجب ہوا اعتقاد معیت ذاتی کا ذوقاً اور عقلاً جب ثابت ہو چکا نقل سے  
 اور عقل سے پھر کہا لوگوں نے اوں سے اور زیادہ وضاحت سے فرمائیے۔  
 اس بات کو فرمایا کہ حقیقت معیت کے ساتھ رہنا ایک شے کا ہے دوسری شے  
 کے برابر ہے کہ ہوں وہ دونوں واجب جیسے کہ ذات اللہ تعالیٰ کی اپنے  
 صفات کے ساتھ ہے یا ہوں یہ دونوں حائز فیض ممکن جیسا کہ ایک انسان  
 دوسرے انسان کے ساتھ ہے یا ہوں وہ دونوں سے ایک واجب  
 اور دوسرا ممکن وہ یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ کی معیت بذاتہ و صفاتہ اپنے خلق کے  
 ساتھ جو مفہوم ہوتی ہے وہو معکم اور ان اللہ مع الحسنین اور ان اللہ مع  
 الصالحین سے اور یہ بات ثابت ہے اوس ہماری پہلی بات سے جو بیان کی چکی  
 ہیں ہم کہ مدلول اللہ کے اسم کا وہی ذات لازمہ الصفات متبعہ ہے بسبب  
 متعلق ہونے اور اس کے جمیع ممکنات کے ساتھ اور نہیں ہے معیت اور اس کی مثل حنیہ و  
 دوحیز و ن (دوحیز و ن) کے بسبب ہونے مماثلت اللہ تعالیٰ کی اپنے  
 خلق کے ساتھ جو بہر موصوفہ جمیع سے اور محتاج جمیع کے لوازمات ضروریہ  
 کا جیسے کہ حلول کرنا جہت ایضاً زمانہ و مکانیہ میں پس پاک ہے معیت اللہ تعالیٰ  
 کی شبیہ اور نظیر سے بسبب کامل اور برتر ہونے اللہ تعالیٰ کے صفات

مخلوقات سے اور نہیں ہے کوئی شے مثل اس کے وہی سنا اور دیکھتا ہے اور  
 کہا اسی کے ساتھ ہم اقرار کرتے ہیں ایسے قول کے نفی کا جس قول پر محبت  
 ذاتیہ کے لازم آتا ہے حلول کرنا چیز و مکان میں کائنات کے باوجود ابات کے  
 نہیں لازم آنا صفات سے بغیر ذات کے جدا ہونا صفات کا ذات سے اور نہ دور ہونا  
 اوستکا اور وجہ تین ہونا اوستکا اور اس کے باقی لوازمات کا اور اب لازم آتی ہے  
 محبت صفات کی کسی شے کے ساتھ ہونے سے محبت ذات کی اس کے ساتھ  
 یا اوستکا عکس سبب لازم ذات و صفات دونوں کے ساتھ برتر ہونے مکان  
 اور لوازم مکان سے اس واسطے کہ اللہ تعالیٰ بہا میں ہے صفات سے اپنے مخلوق  
 کے مابین مطلقاً اور کہہ چکے ہیں علامہ قونوی شرح عقاید لفظی میں کہ قول معتزلہ  
 و جمہور بخاریہ کا یہ ہے کہ حق بجانہ تعالیٰ ہر مکان میں اپنے علم اور قدرت اور  
 تدبیر سے ہے بغیر ذات کے یہ باطل ہے اس لئے کہ نہیں لازم آتا اس سے جو  
 شخص کہ جائے مکان کو یہ کہ ہووے وہ شخص اس مکان میں علم کے ساتھ  
 فقط مگر اس طرح پر ہو سکتا ہے کہ ذات سے صفات اس کی جدا ہو جیسے کہ یہ صفت  
 علم خلق کی ہے نہ علم حق کی انتہی۔ علاوہ اسکے اس طرح کہنے سے کہ اللہ تعالیٰ  
 ہمارے ساتھ فقط علم سے ہے بغیر ذات کے تو لازم آتا ہے مستقل ہونا صفات کا  
 اپنے ہی نفس سے بغیر ذات کے اور یہ بات سمجھ میں نہیں آتی بہرہ لوگوں نے کہا  
 اور ان سے کیا ابات میں آپ کے کوئی موافق ہے سوائے علامہ قونوی کے  
 تب آپ نے فرمایا کہ مان ذکر کیا شیخ الاسلام ابن اللبان رحمۃ اللہ علیہ نے بیان  
 میں قولہ تعالیٰ شیٰ اقرب الیہ منکون لکن لا تبصر دن کے اس آیت میں

دلیل ہے زیادہ تر قریب ہونے پر اللہ تعالیٰ کے اپنے بندے سے بفریب حقیقی  
 جیسا کہ لائن ہے اوسکی ذات کو سبب برتر مہونے اللہ تعالیٰ کے مکان کے واسطے  
 کہ اگر مراد لیں قریب اللہ تعالیٰ کے جو قریب ہے بندہ کے ساتھ قریب علم یا قرب  
 قدرت یا قرب تدبیر کی مثلاً البتہ کہتا و ٹکنی لا تغشون لاکن نہیں جلتے خم اور  
 اس طرح جب کہا و لکن لا تبصرون دلالت کرتا ہے اس پر کہ مراد ساتھ اور کے  
 قرب حقیقی ہے جو پائی جاتی ہے بفریب سے اگر کہو کہ اللہ تعالیٰ ہماری نظر کو  
 پس بیشک معلوم ہے یہ بات کہ نظر نہیں متعلق ہوتی واسطے اور اکٹھے صفات  
 معنویہ کے بلکہ وہ متعلق ہے اوں مخایق کے ساتھ جو دیکھے جاتے ہیں اور  
 کہا اسطر حکا بیاہج قولہ تعالیٰ میں و سخن اقرب الیہ من جبل الوریڈا یہ دلالت  
 کرتا ہے اوس پر جو ہم نے کہا ہے اس واسطے کہ افعل من نہیں دلالت کرتا اور  
 اشتراک کے جو حاصل ہے اسم قرب میں اگرچہ مختلف ہو کیفیت میں احد نہیں اشتراک  
 ہے درمیان قرب صفات اور قرب جبل الوریڈ کے کیونکہ قرب صفات کی  
 معنوی ہے اور قرب جبل الوریڈ کی محض ہے پس نسبت اقربیت اوس تعالیٰ  
 کی طرف انسان کے رگ گردن سے جو وہ حقیقی ہے دلیل ہے سبب پر کہ  
 قرب اوس تعالیٰ کا بھی حقیقی ہے یعنی بالذات ہے سکو لازم ہے صفات  
 کہا بیخ ابرہیم نے جو کچھ کہ ہم نے تفسیر کی تم سے اوس سے نفی ہو گئی احبات کی  
 کہ مراد قرب خدا تعالیٰ کی ہاں ساتھ صفاتی ہے بغیر ذات کے حق اور  
 صریح بات یہ ہے کہ اوسکی قربت ہمارے ساتھ بالذات ہے اس واسطے کہ  
 صفات مجرد یعنی خالی ہو کر ذات سے عقل میں نہیں آسکتے جیسا کہ بیان ہو چکا ہے کیا

اوسکو علانی نے کیا کہتے ہو قول میں اللہ تعالیٰ کے وہو معکوا ینما کہتے اسلئے  
 کہ اوس سے وہم ہوتا ہے اللہ تعالیٰ مکان میں ہے کہا شیخ ابراہیم نے نہیں  
 لازم آتا اس سے حق میں حق سبحانہ تعالیٰ کے مکان اسواسلئے کہ لین کا لفظ جو  
 آیت میں ہے وہ اطلاق کیا گیا ہے اللہ تعالیٰ کی سمیت کا فائدہ پہنچا دینے  
 واسلئے غیاطیین کو لین یعنی مکان میں جو لازم ہے واسلئے اوسکے اور نہیں  
 اطلاق کیا گیا لفظ این کا واسلئے اللہ تعالیٰ کے جیسا کہ ہم اوپر بیان کر آئے  
 ہیں پس وہ ہر مکان والے کے ساتھ ہے بغیر مکان کے انتہی۔

پھر آئے شیخ عارف باللہ تعالیٰ ہمارے سید محمد مغربی شاذلی خج جلال اللہ  
 سیوطی پس کہا انہوں نے کہ یہ کیا مجمع ہے یہاں۔ لوگوں نے اوسکا ذکر کیا  
 کہ یہ مسئلہ ہے انہوں نے فرمایا تمہارا کیا ارادہ ہے کہ اس مسئلہ کا علم حاصل کریں  
 ذوق سے یا سماع (نقل) سے پس کہا انہوں نے نقل سے پس کہا سمیت اللہ تعالیٰ  
 کی ازلی ہے اوسکی کوئی ابتداء نہیں ہے اور کل اثبات اس کے علم میں ثابت ازلی سے  
 متعین ہیں بلا بدایت کے اسواسلئے کہ وہ معلومات متعلق ہیں ساتھ اوسکے ایسے  
 تعلق کے ساتھ کہ محال ہے انکی معدومیت بسبب محال ہونے وجود علم واجب کے  
 وجود اوس علم کا بغیر معلوم کے اور بسبب محال ہونے طریق ان تعلق اور اس کے  
 کا ساتھ اوسکے اسواسلئے کہ لازم آتا ہے حادث ہونا علم اللہ تعالیٰ کا بعد اس کے  
 کہ نہیں تھا اور ایسا ہی سمیت اللہ تعالیٰ کی ازلی ہے جیسا کہ وہ سمیت ابدی ہے  
 نہیں اوسکو انتہا پس وہ اللہ تعالیٰ ساتھ معلوبات کے ہے بعد پیدا کرنے  
 اس کے عدم سے بعینہ موافق اس کے جو علم میں متعین تھے اور اسطرح حال ہے

ایہا صحت کا (یعنی جہان تو ہوا) سب عالموں (علم و عین وغیرہ) میں بسیط  
 ہونیکے وقت یا اس کے مرکب ہونیکے وقت یا اس کی اضافت یعنی نسبت کے  
 وقت اور پیدا ہونیکے وقت ازل سے لیکر بے نہایت یعنی ابد تک پس حیلان  
 سے ہو گئے حاضرین انکے اس فرمان سے کہا او نکو اعتقاد رکھو جو کچھ تقریر کی  
 ہے میں نے تم سے معیت کے باب میں اور اعتقاد کرو اس پر اور جو ہر ڈو جو کچھ سنائی  
 ہے اس کے تب ہو جائینگے اپنی مولیٰ کے تشریہ کرنے والوں سے جو حق ہے  
 تشریہ کا اور خالص کرینوالے ہونگے اپنے عقول کو شبہات سے تشریہ کے (یعنی  
 ذات و صفات حق کو ذات و صفات مخلوق کے سر کیا قیاس کرنے سے)  
 اگر تم سے کوئی چاہتا ہے اس مسئلہ میں کہ ذوق کے ساتھ بیچانے پس سوچ  
 دے مجھ کو (میری پیروی کرے) نکال دو لگائیں او سکود ظالیف (اشغال)  
 سے اور کثرون اور مال اور اولاد سے اس کے اور داخل کر دوں او سکوفلوت  
 میں اور باز رکھو نگا او سکونید اور کہانے اور خواہش کی چیزوں سے اور میں  
 ضامن ہوں اس کا کہ پیونج جاوے گا وہ علم کو اس مسئلہ کے ذوق اور کثفا۔ کہا  
 نیخ ابراہیم نے پہر کیا جرئت کرتا ہے کوئی کہ داخل ہوا اسکے ساتھ اس عہد پر  
 پہر اوٹھ کرے ہوے نیخ ذکر یا اور نیخ برہان اور جماعت چومی او سکے ساتھ اور  
 چلے گئے تمام ہوا بواقیت کا کلام۔ یہاں نیخ ابراہیم شاذلی نے بدلائل نقلیہ و لہجہ  
 عقلیہ حق سبحانہ تعالیٰ کی معیت و قرب ذاتہ کو اس قدر وضاحت کے ساتھ  
 ثابت کیا ہے کہ جس کو ایک متوسط درجہ کی سمجھ والا شخص بھی تسلیم کر سکتا ہے فہرطیکہ  
 تعجب و نقانیت کا پردہ اس کے بصر بصیرت پر پڑا ہوا ہنو۔ اس عقیدہ میں

شیخ مدوح نہ صرف منفرد ہیں بلکہ انہوں نے اپنی تائید بیان میں علامہ قنوی اور  
شیخ الاسلام ابن اللہان کے اقوال کو بھی پیش کیا ہے اسپر شیخ جلال الدین سیوطی  
کی تقریر تو مات ہی کر دی اور منکرین کے دانت کھٹے کر دے مگر افسوس یہ ہے  
کہ شیخ جلال الدین نے تو اس سر معیت ذاتی کے کشف و شہود کا ذمہ لیا تھا مگر کسی  
طالب حق کی مہمت نہ بڑھی کہ وہ اپنے آپ کو ان کے زیر تربیت سپرد کر دیتا یا این  
انہوں نے ان اسرار معیت ذاتی کا اظہار تو لا وساعاً اس خوبصورتی کے ساتھ  
کیا کہ جملہ حاضریں مخاطبین کا سرچھا کر دیا الحمد للہ علی ذلک۔

(۱۲) کہا ہے شیخ عبدالوہاب شوانی نے قواعد کشفیہ میں سنائیں نے اپنے سید علی  
مصطفیٰ رحمۃ اللہ علیہ سے فرماتے تھے جو فرمایا اللہ تعالیٰ نے ہو معکوا ایما کنتہ  
یہ اشارہ اینت کا اس آیت میں سوائے اسکے نہیں ہے کہ اطلاق کیا ہے وہ علم  
حاصل ہونے فائدہ اللہ تعالیٰ کی معیت کا لوگوں کے ساتھ جن سے خطاب  
کیا ہے این یعنی مکانیت جو لازم ہے مخاطبین کو نہ حق سبحانہ تعالیٰ کو پس وہ ہر کسی  
کے ساتھ ہے این (مکان) میں بغیر اینی (مکانی) ہونیکے اور فرمایا شیخ نفی الدین  
ابن ابی المنصور رحمۃ اللہ فرماتے تھے کہ معیتین یا پنج ہیں اور لیکن جمع ہیں دس  
میتین دس معیت میں جو جامع اور شامل ہے کیونکہ ہونا اللہ تعالیٰ کی معیت کا  
ہر حال میں در انحالیکہ وہ عمار میں ہو اور اس حال میں کہ مستوی ہو وہ عرش پر  
اور اس حال میں کہ ہو وہ آسمانوں میں اور زمین میں اور اس وقت کہ ہو وہ تعالیٰ  
قریب تر گ گردن سے ہمارے اور واسطے ہر ایک کے ان معیتوں میں سے  
ایک ایسی معیت ہے کہ خاص ہے وہ معیت او سکھ اور غویل کیا اسبات میں کوشی

(۱۳) اور تھے شیخ محی الدین رحمۃ اللہ علیہ فرماتے تھے کہ ادب یہ ہے کہ کہا  
 جاوے اللہ تعالیٰ ہمارے ساتھ ہے اور نہ کہیں کہ ہم اس کے ساتھ  
 ہیں اس واسطے کہ ہم نہیں جانتے اس کی ذات کو بخلاف اس کے سبحانہ تعالیٰ  
 بے شک جانتا ہے ہمارا اور جانتا ہے ہماری اصل و فرع کو انتہی اور امام توحیدی  
 فرماتے ہیں کہ غایت اس کا جو کہا ہے ادھون نے معیت کے باب میں  
 اتنا ہی ہے کہ معیت صفات کی ہے اگرچہ جدا نہیں ہوتی ذات سے جیسے کہ  
 اوپر گذر چکا ہے انتہی۔ اور نیز محی الدین عربی نے وخی اقرب الیہ من جبل  
 الوریث کی معنی میں کہا ہے کہ یہ تخیل ہے واسطے قرب باطنی حق تعالیٰ کے  
 ساتھ صورت ظاہری بندگوں کے اور لفظ اقرب کا دلالت کرتا ہے کہ  
 درمیان بندہ اور خدا کے بالکل بعد نہیں ہے کیونکہ حقیقت عبد کی مندرج  
 ذات حق ہے اور جبل الوریث ایک رگ ہے جو سبب حیات ہے اور موت  
 انسان کی اس کے متعلق ہے اور وہ رگ بدن کا جنہ اور اس کے جان کے قریب  
 ہے لیکن خدا تعالیٰ قریب تر ہے اس سے اگر حقیقت کی آنکھ سے دیکھو  
 تو وجود اس کا مندرج وجود مطلق ہے اگر ایسا ہوتا تو معدوم محض اور لاشے  
 محض ہو جاتا اور حق تعالیٰ رگ جان سے بھی اپنی زیادتی قرب کی قمرانہ  
 پیرائی تفسیر میں لکھا ہے کہ قولہ تعالیٰ الا انہ بكل شیء محیط لا یخرج عن احاطۃ  
 شیء والا لہ یوسلہ اذ حقیقتہ کل شیء عین علمہ تعالیٰ ووجودہ بہ وعلیہ  
 عین ذاتہ وذاتہ عین وجودہ فلا یخرج شیء عن احاطۃ الہ یعنی جان تو کہ  
 اللہ تعالیٰ ہر ایک چیز کو محیط ہے اور کوئی چیز اس کے احاطہ سے خارج نہیں

کیونکہ حقیقت پر ایک چیز کی عین اور اس کا علم ہے اور وجود ان چیزوں کا خدا نے  
تعالے سے ہے اور علم خدا تعالیٰ کا اس کی ذات کا عین ہے اور  
ذات اس کی عین اور اس کا وجود ہے پس خارج نہیں ہوتی کوئی چیز اس کے  
احاطہ سے الخ اس میں سرفربت و احاطت ذاتی کے طرف ایک دقیق اشارہ  
ہے جس پر مطلع ہونے کے بعد جلد اسرار حکمت و قربت و احاطت بھی منکشف ہو جاتی  
ہیں لیکن نو فنیق خدا کے ہاتھ ہے

(۱۴) اور پھر کہا ہے امام شہرانی نے قواعد کثیفہ میں اس چیز کو کج جواب  
دیا میں نے اس کا لینے وہ تو ہم کرتا ہے اس بات کا کہ حق سبحانہ تعالیٰ کے  
لئے اینت (مکانیت) ہے جو لایق ہوا اس کو اور (اینٹ) کو اخذ کیا اللہ  
تعالیٰ کے قول سے جو وہو معکم ایمنا کتم کما تھو اور جواب اس کا یہ ہے کہ جمع ہو  
ہیں محقق اس بات پر کہ اللہ تعالیٰ قدیم ہے اور عالم حادث ہے جیسا کہ نہیں  
سمجھا جاتا واسطے اس تعالیٰ کے مکانیت قبل از خلق عالم کے پس  
اسی طرح نہیں ہے واسطے اس کے مکانیت بعد پیدا کرنے اس کے لیکن قولہ  
تعالیٰ وہو معکم ایمنا کتم کما تھو اس میں یہ اینت راجع ہے واسطے خلق کے  
اس واسطے کہ وہی مخاطب ہیں لفظ این سے یعنی (مکان) جو لازم ہے  
واسطے خلق کے نہ واسطے اس تعالیٰ کے پس وہ ساتھ ہر صاحب مکان کے  
ہے بلا مکان کے بسبب ہونے مائت خلق کے ساتھ کسی وجہ کی اور کہا ہے  
باب (۷۲) میں فتوحات کے محی الدین عربی نے کہ معلوم ہے تجھ کو یہ بات  
کہ نہیں ہے معیت حق تعالیٰ کی ہمارے ساتھ مکانی بیشک جو ذات کہ نہیں ہے

مکانیت اوسکو نہیں قبول کرے گا مکان کو پس وہ مثل قول اونسے ہے المكان لا يقبل المكان یعنی مکان نہیں قبول کرے گا مکان کو اور جب نہیں ہے مکان واسطے اوس شخص کے جسکو مکان ہے تو پس کس طرح ہوگا مکان اوسکو جسکو مکان ہی نہیں انتہی۔ پس اس سے ثابت ہوا کہ حق بجا نہ تقالے سب مکانوں اور مکان والوں کے ساتھ ہے مگر مکانوں کے اندر اور مکان والوں میں نہیں ہے ولعمہ ما قبل کہ حق تقالے باہمہ است نہ درہمہ۔

(۱۵) اور شیخ عبدالحق دہلوی اخبار الاخیار میں مکتوب شیخ حسین بن معز البعلجی نقل کرتے ہیں کہ قولہ تقالے وهو معکواینما کتم۔ ظاہر معنی چنیں است کہ خدا تقالے با شما است ہر جا کہ باشد و بودن چیزے با چیزے معیت خوانندو این بودن یا مجاز است یا حقیقت علمائے ظاہر و اندہب این است کہ این بودن بجا است نہ بحقیقت و گویند خداوند باہمہ ذوات عالم است نہ بذات بلکہ بعلم برہمہ ذوات قادر است و مذہب عامہ متکلمین بھیجیں است اما صوفیان بمعنی علما ظاہر قناعت نکلند حقیقت چیزے را طلب کنند و مذہب ایشان این است کہ معیت حق با جمیع ذوات حقیقت است لے او بذات با جمیع شیا است حقیقتاً لا مجازاً لیکن معیت او نہ چون معیت جسم است با جسم کہ او جسمیت و نہ چون معیت جواہرات با جسام است کہ او جوہریت و نہ چون معیت عرض است با جوارہ و جسام کہ او عرضیت پس معیتکہ معلوم و مفہوم متکلمان است ہمیں سہ معیت است لیکن صوفیان آنرا معیت رابع گویند جزین معیت کہ مفہوم متکلمان است گویند مثال روح با جسد مثال بودن حق تقالے با کل کائنات است زیرا کہ در

قالب است نہ بیرون قالب نہ متصل نہ منفصل بلکہ روح از عالم دیگر است و قالب از  
 عالم دیگر و روح از لوازم اجسام از دخول و خروج و اتصال و انفصال و جزا و پیچ و بست  
 ندارد و با این ہمہ ذرہ ذرہ قالب نیست کہ روح بحقیقت بذات او نیست معیت حق سبحانہ  
 تعالیٰ با ذراعت المہمیرین مثال است من عرف نفسه فقد عرف ربه  
 اشارہ برین سلسلہ سوال اینجا وارد می کنند برایشان کہ از اینجا لازم می آید کہ حق  
 سبحانہ تعالیٰ بذات خود در ہمہ مواضع قذر باشد و این ممتنع و سنکراست جواب میگویند  
 کہ اتفاق حمل اہل اسلام است کہ انواع نجاست و قاذورات را حق سبحانہ تعالیٰ نمی بیند  
 و نگاہ می دارد کہ بے حفظ او بقا محال است اورا اندرین پیچ و عیب و نقصانے لازم  
 نمی آید این معیت نیز پیچ عیب لازم نمی آید بآنکہ معلوم است فعل بے فاعل و صفت  
 بے موصوف ہرگز نہ بود و دیگر میگویند روح متصرف است در سہ اجزای قالب  
 موجود است باہمہ ذرات قالب و زندگی ہمہ بدوست و با این سہ اجزای قالب کہ  
 در باطن قالب است از خون و جزآن پیچ خلل و نقصانے در طہارت و پاکی روح  
 نہ - متکلم معیت ذات واحد حقیقی باہمہ ذرات ناشایبی فہم نہ توانست کہ بے تقدیر  
 تجزے و تقسیم و حلول و تراکنہ لاجرم تاویل کردانتی - یعنی قولہ تعالیٰ و هو معکم  
 اینہما گفتہ - ظاہر معنی اسکی یہ ہے کہ خداے تعالیٰ بہتارے ساتھ ہے  
 جس جگہ تم ہوں - ایک چیز کا دو کے چپکے ساتھ ہونیکو معیت کہتے ہیں  
 اور یہ ساتھ ہونا مجازی ہے با حقیقی یعنی ذاتی اور علما و ظاہر کا یہ مذہب ہے  
 کہ یہ ہونا یعنی معیت اللہ تعالیٰ کی مجازی ہے حقیقی نہیں ہے اور کہتے ہیں کہ  
 حق تعالیٰ تمام ذراعت الہم کے ساتھ ہے مگر ذات سے نہیں بلکہ علم سے اور

ذرات پر قادر ہے اور عام متکون کا یہی مذہب ہے لیکن صوفیان اس معنی پر  
علمائے ظاہر کے قناعت نکر کے معنی حقیقی کے طالب ہیں اور انکا یہ مذہب ہے  
کہ معیت حق سبحانہ تعالیٰ کی حقیقی یعنی وہ ذات سے تمام چیزوں کے ساتھ ہے  
حقیقتاً نہ مجازاً البتہ اسکی یہ معیت ایک جسم کا دوسرے جسم کے ساتھ ہونے  
مانند نہیں ہے کیونکہ وہ جسم نہیں ہے اور نہ اسکی معیت مثل جو اہرات کی  
معیت کے ہے جو اجسام کے ساتھ ہو کیونکہ وہ جوہر نہیں ہے اور نہ یہ معیت  
ایسی ہے جیسے کہ عرض کی معیت جوہر کے ساتھ ہے کیونکہ وہ عرض نہیں ہے  
پس جو معیت کہ متکون کو معلوم ہے اور وہ سمجھے ہوئے ہیں یہی تین قسم کی معیت  
ہے لیکن صوفیان جو تھی قسم کی ایسی معیت کہتے ہیں جو ان تینوں قسم معیت کے واسطے  
ہے جسکو متکون نے سمجھا ہے اور کہتے ہیں جیسے کہ روح کی معیت جسم کے  
ساتھ ہے حق سبحانہ تعالیٰ بھی تمام عالم کے ساتھ ہے کیونکہ روح تہ بدن کے  
اندر ہے اور نہ بدن کے باہر اور نہ بدن سے لگا ہوا ہے اور نہ جدا و علحدہ ہے  
بلکہ روح دوسرے عالم سے ہے اور قالب کا دوسرا عالم ہے لہذا روح دخول  
و خروج اور اتصال و انفصال وغیرہ کو لازم جسمی سے کچھ نسبت نہیں رکھتا باوجود اسکے  
کوئی ذرہ قالب کے وزن سے ایسا نہیں ہے جو روح اسکے ساتھ بالذات ہو  
اور حق سبحانہ تعالیٰ کی معیت بھی تمام فضاء عالم کے ساتھ اسی طرح کی ہے  
منہ فیہ فقد عسی وہ یعنی جسے اپنے نفس کو جانا دینے اپنے  
رب کو پہچانا اسی سر کے طرف اشارہ ہے بیان یہ سوال ان پر وارد ہوتا ہے  
کہ اس صورت میں لازم آتا ہے کہ حق سبحانہ تعالیٰ اپنی ذات سے تمام ناباک مخلوقیں

بھی ہوا اور یہ ناجائز اور بُری بات ہے اسکا جواب وہ یہ دیتے ہیں کہ جملہ اہل اسلام کا اس پر اتفاق ہے کہ اقسام کی نجاستوں اور جملہ جی چیزوں کو اللہ تعالیٰ نے پیدا کیا ہے اور نگاہ رکھتا ہے کیونکہ بغیر اسکی حفاظت کے کسی چیز کا باقی رہنا محال ہے اور اس سے کوئی معیوب و نقصان لازم نہیں آتا ہے تو اس معیت سے بھی کچھ عیب لازم نہیں آتا اس واسطے کہ معلوم ہے کہ فعل بغیر فاعل کے اور صفت بغیر موصوف کے نہیں ہوتا اور پھر کہتے ہیں کہ روح اپنے تمام اجزائے قالب میں تصرف کرتی ہے اور تمام اجزائے بدن میں موجود رہے اور اسی سے تمام بدن کی زندگی ہے باوصف اسکے اور تمام چیزوں سے جو بدن کے اندر ہیں خون وغیرہ سے کی طرح کا نقصان اور خلل روح کی طہارت و پاکی میں نہیں آتا چونکہ مستحکم اور احد حقیقی کی ذاتی معیت کو جو تمام خدات نامناہی کے ساتھ ہے بغیر اندازہ تجریمی و تقیم اور حلول امکانہ کے سمجھ نہ سکا لہذا تاویل کرنا پڑا انتہی۔

(۱۶) اور کہا ہے مولانا روم رحمۃ اللہ علیہ نے مثنوی شریف میں۔

قرب بیچون است جانت رائے تو      قرب حق را چون بدانی اے عمو

قرب بے پست و نہ بالا رفتن است      قرب حق از قید ہستی رستن است

یعنی جب تیری روح کا قرب بیچون ہے تو اے اندھے حق بجانہ تعالیٰ کے

قرب کو تو کیونکہ جانیکا اس قرب میں نہ نیچے اترتا ہے اور نہ اوپر چڑھتا ہے

بلکہ اپنی قید ہستی کے چھوٹنے سے قرب حق کا حاصل ہوتا ہے اور پہرہ مولانا نے

یہ فرمایا ہے کہ ہر انصافی بے کیف بے قیاس بدست رب الناس را

باجان ناس یعنی قرب حق بجانہ تعالیٰ کی بلا کیف ہے ہر قیاس میں نہیں آتی

گویا یہ مضمون آکر کریمہ و سخن اقرب الیہ من قبل الورد کا ہے یعنی حق سبحانہ  
 تعلیٰ ہر گرجان انسان سے قریب تر ہے پس اس قریب کے مبالغہ سے  
 اتصال کا شبہ ناشی ہوتا ہے لہذا مولانا روم نے اس قریب الہی سے اس  
 قیاسی قریب اتصالی کی نفی کی ہے جس میں تکلیف وغیرہ کو لازم بھی پائے جاتے  
 ہیں۔

(۱۷) اور حقایق سلیمی میں کہا ہے کہ ذاتی ازل است باتصال ہر متصلہ و  
 انفصال ہر منفصل یعنی ذات اللہ تعالیٰ کی ازلی ہے ساتھ اتصال ہر متصل  
 چیز کے اور ساتھ انفصال ہر منفصل چیز کے یعنی ہر متصل اور منفصل چیزوں کے  
 ساتھ اسکی ازلی قریب بلا اتصال اور بغیر انفصال کے ہے۔  
 (۱۸) اور کہا ہے مولانا جامی قدس سرہ السامی نے لواجح میں کہ حق سبحانہ تعالیٰ  
 ہمہ جا حاضر است و در ہمہ حال بظاہر و باطن ناظر یعنی اللہ تعالیٰ ہر جگہ حاضر  
 اور ظاہر و باطن کے تمامی حالات کا ناظر ہے۔

(۱۹) قاضی تنوار اللہ پانی پتی نے مالا بدستہ میں کہا ہے کہ اذ تعالیٰ محیط اشیاء  
 است باحاطہ ذاتی یعنی وہ تعالیٰ محیط اشیاء ہے احاطہ ذاتی کے ساتھ  
 (۲۰) عقاید حسینی میں مولانا محمد حسین نے کہا ہے کہ اذ تعالیٰ زمانی نیست یعنی  
 چنانکہ اذ تعالیٰ مکانی نیست و نمی توان گفت کہ او در زمان است بلکہ اذ تعالیٰ  
 با زمان است چنانکہ با مکان و با ہر شے است انتہی یعنی وہ تعالیٰ مکانی اور  
 زمانی نہیں ہے یعنی جیسا کہ وہ مکان والا نہیں ہے ایسا ہی زمانی بھی نہیں  
 ہے بلکہ اللہ زمان کے ساتھ ہے بطور وہ مکان اور ہر چیز کے ساتھ

ہے انتہا۔

(۲۱) وقال البيضاوي يجوز بقرب الذات لقرب العلم لانه موجبة ينفذوا  
نے کہا ہے کہ مراد لینا قرب ذات سے قرب علم کا مجازاً اس واسطے ہے کہ وہ  
ذات موجب ہے صفات کی فقط جس سے ثابت ہوا کہ قرب علمی کا مجازاً  
مراد لینا خلاف حقیقت نہیں ہے کیونکہ انفاک علم کا ذات سے محال و باطل ہے۔  
(۲۲) واخرج ابن المنذر عن جوير قال سألت الفضائل عن قوله تعالى و

نحن اقرب اليه من جبل الوريد قال ليس شي اقرب الي ابن ادم من جبل الوريد  
والله اقرب منه یعنی اخراج کیا ابن منذر نے جویر سے کہا سوال کیا میں نے  
ضحا کہے قولہ تعالیٰ ونحن اقرب من جبل الوريد سے کہا ضحا کہے نہیں ہے  
کوئی شے انسان کے نزدیک تر رگ گردن سے اور اللہ تعالیٰ زیادہ قریب  
ہے انسان کے رگ گردن سے فقط اس سے حق سبحانہ تعالیٰ کی ذاتی قربت  
بندوں کے ساتھ حاصل ہوئی اور محض معیت علمی کی فید باطل ٹھہری۔

(۲۳) حديث أنكر لا تدعون أصم ولا غابياً أنكر تدعون سمياً قريبا وهو  
معكم کے لفظ قریباً کی معنی میں کٹا ابن حجر عسقلانی نے شرح بخاری میں و ليس المراد اقرب  
المسافة لانه مشتق عن الحلول یعنی نہیں ہے مراد قرب مسافت سے کیونکہ وہ  
پاک ہے طول سے۔

(۲۴) وقال البيهقي في كتاب الاسماء والصفات نقلاً عن الحلبي معناه لا مسافة  
بين العبد وبينه یعنی بیہقی نے کتاب اسماء و صفات میں حلبي سے نقل کر کے  
کہا ہے کہ قرب کی معنی میں نہیں ہے مسافت درمیان بندہ اور درمیان خدا

کے پس اس صورت میں ذات خدا کی نسبت بقیہ قیامت الصالی یا الفصالی کا ثبوت یا ذات خدا کی قربت میں فاصلہ و مسافت مکانی کو ثابت کرنا باطل ٹہرا۔

(۲۵) وفي قوله تعالى ان الله على كل شئ شهيد قال البيهقي نقلًا عن الحلبي

في معنى الشهيد انه المطلع على ما لا يعلم الخ لوقون الالباء الشهود وهو المحضو

و معنى ذلك انه وان كان يوصف بالحضور الذي هو الحاضر والمقارن

في المكان انهم يعنيے کہا بقیہ نے حلیمی سے نقل کر کے الشہید کی معنی میں

وہ جانتا ہے جو نہیں جانتے اسکی مخلوقات اور وہ جانتا ہے بالشہود حال یہ

کہ وہ حاضر ہے اور معنی اسکی یہ ہے اگرچہ نہیں بیان کیا جاتا ساتھ ایسے

حضور کی کہ جو وہ حضوری مکانی جو مجاورہ اور مقارنتہ کے معنی میں ہو۔

(۲۶) قال امام طحاوی وهو جل وعلا مستغن عن العرش وما دونه محيط

بكل شئ وفوقه وقد اعجز عن الاحاطة به خلقه الخ۔

یعنی حق جل و علا مستغنی ہے عرش سے اور ماسوا اسکے سے اور احاطہ کئے

ہوئے ہے ہر شے کو اور اسکے فوق اسکے کو اور تحقیق عاجز ہیں احاطہ کرنے

سے اسکے خلق اسکی انتہی بیان امام طحاوی نے تمام شہادہ اور اسکے فوق

یعنی عرش وغیرہ کے ساتھ حق سبحانہ تعالیٰ کی احاطت ذاتی کو ثابت کیا ہے

کیونکہ یہاں علم کی قید کا کوئی ذکر نہیں کیا بلکہ مطلق احاطت حق کا ذکر کرنا دلالت

کرتا ہے عموم احاطت ذاتی پر فوق و تحت عرش کے بلا تفاوت۔

(۲۷) چنانچہ ثعلبی نے اپنی تفسیر میں کہا ہے کہ وهو العلیٰ الرافع فوق كل

خلق لا بالسافة والمكان والجهة یعنی وہ بلند مرتبہ والا ہے تمام خلق پر اپنے

اور اس رفعت اور فوقیت ذاتی میں اس کے چہت و مسافت مکانی نہیں ہے  
(۲۸) چنانچہ قرطبی نے اللہ تعالیٰ کی رویت میں کہا ہے کہ اس رویت میں  
چہت مکانی نہ ہو گی کیونکہ خدا اور بندہ کے درمیان مسافت نہیں ہے یہ اصل  
کلام سابق گذر چکا۔

(۲۹) اور اس طرح کہا ہے ابن خورک نے کہ اللہ تعالیٰ کی صفت فوقیت میں  
مسافت مکانی محال ہے۔

(۳۰) اور کہا ہے ملا علی قاری نے کہ وہ ہر شے پر فوق ہے مگر نہیں زیادہ  
کرتی یہ فوقیت روری کو فقط پس جبکہ اسکی ذاتی رفعت اور فوقیت ذاتی ہر شے  
پر ثابت ہونے کے ساتھ ہی اس فوقیت ذاتی سے قید چہت و مسافت مکانی کی  
نفی کرنا ہی مسلم ثبوت قربت و احاطت ذاتی ہے۔

(۳۱) قال امام الرازي في تفسيره وهو معكوايما كنتم المسئلة الاولى اعلم  
انه قد ثبت ان كل ما عدا الواجب الحق فهو ممكن وكل ممكن فوجوده من الوا  
فاذن وصول الماهية الممكنة الى وجودها بواسطة افادة الواجب الحق ذلك  
الوجود لتلك الماهية فالحق سبحانه هو المتوسط بين كل ماهية وبين وجودها  
فهو الكل ماهية اقرب من وجود ذلك الماهية ومن هذا السر قال  
المحققون ما رايت شيئا الا ورايت الله قبله وقال المتوسط ما رايت شيئا  
الا ورايت الله معه وقال الظاهريون ما رايت شيئا الا ورايت الله بعينه  
واعلموا ان هذا الذي ايقنوا انهم اظهروه في هذه المواضع لها درجتان احدهما  
ان يصل الانسان اليها بمقتضى الفكرة والرؤية والتأمل والتدبر واللحظة

الثانیہ ان متفق لنفس الانسان قوت ذوقیہ وحالہ وجدانیہ لا یمكن التعبير عنها  
 وتكون نسبة الادراك مع الذوق الى الادراك لامع الدوافع كنسبة من یأكل  
 السكر الى من یصف حلاوته بلسانہ المسئلۃ الثانی - قال المتكلمون هذه  
 المعیة اما بالعلم واما بالحفظ والحراسة وعلی التعلیمین فقد انعقدوا جمیع  
 علی انہ بھانہ لیس معناه بالمكنان والجهة والخیراتھی - یعنی کہا امام رازی  
 نے اپنے تفسیر میں دھوم مچوایا مکننہ **مسئلہ اول** - یہ ثابت ہو چکا ہے  
 کہ جو شے واجب حق کے سوا ہے وہ ممکن ہے اور وجود پر ممکن کا واجب الوجود  
 سے ہے پس اس وقت ماہیت ممکنہ کا وصول اپنے وجود کے طرف بواسطہ افادہ  
 واجب الوجود کے ہے واسطے وجود اس ماہیت کے پس حق سبحانہ نعالے ہی  
 متوسط ہے درمیان ماہیت اور درمیان وجود ماہیت کے پس واجب الوجود  
 پر ماہیت سے نزویکت ہے وجود سے اس ماہیت کے اور یہی سر ہے جو محققین  
 نے کہا ہے کہ نہیں نظر آتی مجھی کوئی چیز مگر دیکھتا ہوں میں اللہ کو پہلے اس  
 چیز کے اور کہا سچ کے لوگوں نے کہ نہیں نظر آتی مجھ کو کوئی شے مگر دیکھتا ہوں  
 اللہ کو اسکے ساتھ اور کہا ظاہر والوں نے نہیں دیکھتا میں کسی چیز کو مگر دیکھتا  
 ہوں اللہ کو بعد اس چیز کے یعنی ان دقایق کو معلوم کر جو اس مقام پر ظاہر  
 کرتے ہیں جبکہ دو درجہ میں درجہ اول یہ ہے کہ انسان کی رسائی اس  
 درجہ پر اسکی فکر و رویت و تامل و تدبیر کے موافق ہوتی ہے - دوسرا درجہ  
 قوت ذوقیہ و حالت وجدانیہ کا ہے یہاں یہاں حال ہے جو نفس انسان کے  
 ساتھ باہم ہو جاتا ہے جبکہ اظہار ممکن نہیں یہذا لہ وہ ہے جس نے اسکی <sup>نفاذ</sup> پایا

مجرد ذایقہ سے یہ نسبت حاصل نہیں ہوتی بلکہ اس کو پانے سے ہوتی ہے جس طرح کہ شکر کا  
 ذایقہ جس نے کہا یا اس کی زبان موصوف بجلالت ہوتی ہے یہ ایک ایسی صلاوت ہے  
 جس کا اظہار نہیں ہو سکتا۔ **مسئلہ ثانی** کہا ہے متکلمون نے اس معیت کو بالعلم یا  
 بالخط یا بالحرکت کہا ہے ان دونوں باتوں پر منعقد ہوا ہے اجماع اوپر اس بات کے  
 کہ حق سبحانہ تعالیٰ نہیں ہے ہمارے ساتھ خواہ وہ بالذات ہو خواہ بالعلم ساتھ  
 مکان وجہت و غیر کے الخ امام رازی کے اس قول سے کئے امور ثابت ہیں اول  
 حق سبحانہ تعالیٰ کی قرب ذاتی ہر شے کے ساتھ ہے کیونکہ انہوں نے وہو معکم  
 اینما کنتم میں سرعہ معیت کی تفسیر اس طرح کی ہے کہ فالحق سبحانہ هو المتوسط  
 بین کل ماہیة و بین وجود ما هو الی کل ماہیة اقرب من وجود تلك الما  
 جس سے صراحتاً وجود حق کی اقربیت ممکن کے ساتھ ثابت ہوتی ہے اور اقربیت جو  
 واجب کی عین اقربیت ذات واجب ہے جس طرح صفی الدین احنفی البخاری نے کہا ہے  
 کہ لجمع اهل القبلة ان اثبات الذات للباری سبحانہ انما هو اثبات الوجود دیشہ  
 باری تعالیٰ کے لئے ذات ثابت کرنا وہ عین اثبات وجود ہے یعنی حق سبحانہ تعالیٰ کے  
 نسبت ذات اور وجود کا مفہوم واحد ہے مانیا یہ کہ اس عموم معیت ذاتی کا تحقق  
 محققین کا یہ ہے نا انما معیت علمی کی تعبیر متکلمین کا یہ ہے رابعاً یہ کہ معیت ذاتی و معیت  
 علمی ان دونوں باتوں پر اجماع منعقد ہے اس بات پر کہ معیت ذاتی یا علمی مکانی جوتی  
 نہیں ہے جبکہ یہ معیت بالہجۃ نہیں ہے تو بہر ثبوت جہت فوقیت انفصالی کا  
 باطل ہے یہاں کوئی یثبتہ نہ کرے کہ امام رازی کی غرض تفسیرین سے ذاتی و علمی نہیں  
 بلکہ علماً او خطاً ہے تو ظاہر ہے کہ اس تفسیر میں خود او نکاحاً پہلا کلام خلاف اجماع

ہو جاتا ہے کیونکہ انہوں نے کہا ہے کہ **قوله** **الكل ما هيبة اقربا من وجودك**  
**الماهيبة** یعنی وہ نزدیک ہے ہر موجود کے وجود سے اور اس موجود کے یہاں جو  
 کی غیر ذات سے کی ہے نہ علم سے کیونکہ اگر حق سبحانہ تعالیٰ کی قربت وجودی  
 سے قربت علمی مراد ہوتی تو وہاں **آیت** **نستبأ الا اور آیت** **الله قبله** کا قول محقق  
 نفرماتے کیونکہ ذات قابل رویت سے نہ علم اور نیز وہاں **آیت** **نستبأ الا اور آیت** **الله**  
 معہ اہل علم کا قول نفرماتے کیونکہ اہل ظاہر بقول مولوی صاحب کے تو اہل اہل  
 ہیں جب کا قول یہ ہے کہ وہاں **آیت** **نستبأ الا اور آیت** **الله بعدا** غرض یہ ہر قسم  
 قربت ذاتی کے ہیں چہرہ ایک فیق کا اتفاق ہے اور دوسرا فریق مشکلیں کا  
 ہے جو قربت علمی یا حراستی کا قابل ہے۔ الحاصل اس تمام اپنے بیان کو دو  
 مسئلوں میں تقسیم کیا مسئلہ اولیٰ میں معیت ذاتی کو بیان کیا اور مسئلہ ثانی میں معیت  
 علمی کا ذکر فرما کر کہا ان دونوں مسئلوں پر اجماع منعقد ہوا ہے یعنی تقدیر اول  
 معیت ذاتی مذہب محققین ہے اور تقدیر ثانی معیت علمی مذہب مشکلیں ہے  
 - پس -

۴۲۲ قال ابن جوزی فی تفسیرہ وروی ابو سلمۃ عن ابن عباس اس ثودنا قال  
 ربہ قدالی وھذا اختیار مفاہیل قال دنی الرب محمد صلی اللہ علیہ والہ  
 وسلم علیہ اسری بہ فکان منہ قاب فوسین ادا دنی وقد کشفتم  
 هذا الوجه فکتاب المعنی وبنیت انہ لیس کما یخطر بالبال من قرب  
 الاجسام و قطع المسافة لان ذلک یختص بالاجسام والله منزه عن ذلک  
 یعنی اور کہا ابن جوزی نے اپنی تفسیر میں اور روایت کیا ہے ابو سلمہ نے ابن

عہد اس سے غم دہی کی معنی میں کہا قریب ہوا اپنے رب کے زیادہ تر قریب سے اور اس  
معنی کو اختیار کیا ہے مقاتل نے اور کہا نزدیک ہوا رب محمد صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم  
سے مواقع کی رات میں اوس سے اشارہ ہے قاب قوسین ادا دنی میں اور  
کہو کہ بیان کر دیا ہے میں نے وجہ اس کی کتاب معنی میں اور صاف طور پر بیان کیا  
ہے میں نے۔ وہ قریب نہیں ہے جیسا کہ خطرہ ہوتا ہے دل میں قریب اجسام  
کی جو قطع مسافت سے ہوتا ہے کیونکہ یہ قریب مخصوص ہے اجسام کے ساتھ  
اور اللہ تعالیٰ پاک ہے قریب اجسام سے انتہی۔

درم وقال القسطلانی فی مواہب اللدنیہ وقرن سبحانہ وتعالیٰ التبیح  
عبدالاسلم لینی عن قلب صاحب الوہو ومن یحکم علیہ خیالہ من اهل  
التشبیہ والتجسیم ما یجہلہ فی حق الحق سبحانہ من الجہۃ والحد والمکان ولذا  
قال لمریہ من ایاتنا یعنی ما رأی فی تلك اللیلة من عجایب الایات كأنہ  
سبحانہ وتعالیٰ یقول ما اسریت بذہا لمریہ الایات لا الی فانی لا یحد فی  
مکان ونسبہ لا ممکنۃ الی نسبۃ واحدا فکیف اسرے بہ وانا عندہ و  
انا معہ ایما کان انتھی کہا قسطلانی نے مواہب لدنیہ میں اور نزدیک کیا سبحانہ  
تعالیٰ نے اس سرے کے ساتھ بیسج کرنا کہ نافی ہو جاوے صاحب وہم  
کے دل سے اور اوس سے جو حکم کرتا ہے اوس پر خیال اہل تشبیہ و تجسیم کا  
وہ یہ ہے کہ جو خیال کرتے ہیں حق سبحانہ تعالیٰ کے حق میں  
جہت اور حد اور مکان کا اور اس واسطے فرمایا کہ لمریہ من ایاتنا یعنی جو کچھ کہلا  
اور رات میں عجایب آیات کو گو با کہ سبحانہ تعالیٰ فرماتا ہے کہ نہیں سیکر لی مجھ کو

ہم نے اس چیز کی مگر واسطے رویت آیات کے نہ واسطے رویت میری کے  
 اس واسطے کہ میں نہیں محدود ہوں مکان میں اور نسبت سب مکانات کی طرف  
 میرے ایک ہی نسبت ہے پس کس طرح سیر کرایا جاوے اور سکو حالانکہ میں بیک  
 اور سکے ہوں اور میں ساتھ اس کے ہوں جہاں کہیں ہوا انتہی۔ پس ان دونوں  
 قول سے ثابت ہوا کہ حق سبحانہ تعالیٰ کی قربت ذاتی اپنے تمام مخلوق کے  
 ساتھ بہ نسبت مساوی واقع ہے اور اس قربت ذاتی میں فصل و مسافت و  
 جہت مکانی نہیں ہے بلکہ فصل و جہت و مسافت کا ثبوت اس ذات مطلق  
 کے لئے عقیدہ مجسمہ و مشبہ کا ہے قالہم اللہ تعالیٰ محمد روز بہان نے تفسیر  
 عر ایں البیان میں فکان قاب قوسین او ادنیٰ کی تفسیر یوں کی ہے کہ ظن  
 انه وصل اذلا فصل هنالك ولا وصل ولا قرب ولا بعد فان ساحتہ  
 الکبریاء منزہۃ عن ہذا العلایین لہ الحق ان بینہ و بین الحق  
 قوسین قوس الاذل وقوس الابدال ومن یصل الی من بعد منہ من الاذل  
 الی الابدال ای الحدیث بعد منی بعد الاذل والابدال اذلا قد رافی الاذل  
 والابدال و کیف یصل الی من تنزیہہ ابعدا بالاذل والابدال من ذاتہ و  
 صفاتہ فاذا کان کذا الک استحالی قرب الحدیث من ذاتہ و صفاتہ من حیث  
 المسیاقۃ اتقی۔ یعنی گمان کیا گیا کہ وہ ملا ایسا ملنا کہ نہیں ہے جدائی و مان اور  
 نہ وصل ہے اور نہ قرب اور نہ بعد ہے اس میں کیونکہ میدان بزرگی کا  
 پاک ہے ان علتوں سے پس ظاہر ہوئی واسطے اس کے یہ بات کہ در میان  
 اس کے اور در میان حق کے دو قوس ہیں ایک قوس ازل اور دوسری قوس

اور جس نے ملا مجھ سے دور ہوا اوس سے ازل سے اب تک کو نسا مخلوق دور ہے  
مجھ سے موافق ازل وابد کے جب اندازہ نہیں ہے ازل وابد میں اور کیونکر  
پہنچے گا مجھ تک باوجود اپنے تنزیہ کے جو دور کیا اوسکو ازل وابد سے ذات و  
صفات سے اوس کے پس جب ہے ایسا تو محال ہے قرب مخلوق کا ذات و صفات  
سے اوس کے ازل وے مسافت کے۔

۲۴۰ وقال الواسطی من تو هو اذ بنفسه دنی جعل فوسا فة انما الدلی انہ  
کلماً قریبہ من نفسه بعلما من المعرفۃ اذ لا ذلی ولا یعدا فکلماً دنا بنفسه من  
الحق ندلی بعلما انا قلب فی الحقیقة خاساً و هو حسیراً دلا سبیل الی مطالحة  
الحقیقة واما الاخبار عن الفضل انہ اخذہ من آیة واشہدہ آیات حکان  
فی الحقیقة ذاتہ مشاہدا اذ انہ انقلی یعنی واسطی نے کہا کہ جس نے گمان کیا  
کہ بالضرورہ اپنی ذات سے نزدیک ہوا تو ثابت کیا اوس نے مسافت کو  
کیونکہ نزدیک اوسکی بعد ہے اوسکو اوسکی معرفت سے نزدیک ہے حق سے اور نہ  
دوری ہے جب نزدیک ہوا اپنی ذات سے طرف حق کے دور ہو ہی بعد پس  
وہ لوٹ گئی حقیقت خامر ہو کر کیونکہ راستہ نہ ما شاہدہ حق کو۔ اخبار بطریق ہی بات  
پر فضیلت و گواہی دی ہے حالانکہ وہ اپنی ذات کا آپ ہی شاہد ہے۔

۲۴۱ اور شیخ علامہ علی الہیامی نے اپنی تفسیر الرحمان میں لحن اقرب الیہ  
منکو کی تفسیر میں کہا ہے کہ لا بالمكان ولا بالزمان وبالرتبة بل بالذات من غیر  
اختلاط ولا حلول ولا اتحاد یعنی نہیں ہے قرب اللہ تعالیٰ کی بلحاظ مکان  
اور زمان ورتبہ کے بلکہ بالذات ہے بغیر خلط و حلول و اتحاد کے۔

(۳۸) کہا شیخ الاسلام ابن البان نے فی قوله تعالیٰ وحن اقرب الیہ منکم  
ولکن لا تبصرون کی تفسیر میں ان فی هذه الآية دلیل علی اقربیتہ تعالیٰ من جلالہ  
قرباً حقیقیاً کما یلیق بذاۃہ تعالیٰ عن المکان الخ یعنی یہ آیت دلیل ہے  
زیادہ قربیت پر اللہ تعالیٰ کے اپنے بندہ سے بقرب حقیقی یعنی ذاتی جبکہ  
لایق ہے اسکی ذات کو بسبب عالی ہونے اور اس کے مکان سے فقط یہاں  
آیہ کریمہ حن اقرب الیہ کی تفسیر قربت ذاتی کے ساتھ نہایت صراحت کے ساتھ  
کی گئی ہے۔

(۳۹) اور رسالہ نور وحدت میں خواجہ باقی باللہ رحمۃ اللہ علیہ جو مرشد ہیں  
حضرت مجدد الف ثانی کے فرماتے ہیں کہ چون حقیقت این چنین است و انتی معلوم  
نوشہ کہ قرب و بعد مسافت ہمہ از توہم است کئے دوری بود تا نزدیکی حاصل  
شود کے جدائی داشت تا پیوستگی پیدا کند فقط یعنی جب حقیقت حال طرح  
نوتے جان لیا تو تجھ کو معلوم ہو کہ قرب و بعد و مسافت کا تیری ہی وہم سے  
ہے دوری کب تہی جو نزدیکی حاصل ہوگی اور کب جدائی تہی جو ملاپ پیدا کریگی  
پس اس ارشاد سے ایسی دوامی قربت حقیقی ثابت ہوتی ہے جو بمقابلہ بعد و  
مسافت کے نہیں ہے اور پہر فرماتے ہیں کہ ہر گاہ حقیقت معاملہ چنین باشد  
اول مراقبہ مطلق ضروری است تا مسافت نماذ فقط یعنی جبکہ حقیقت  
معاملہ کی یہ ہے اول تجھ کو مراقبہ مطلق کا ضروری ہے تا مسافت نہر ہے فقط  
یہاں نفی مسافت ذاتی ہی وجہ ثبوت قربت ذاتی کا ہے اور پہر فرماتے ہیں کہ  
وہم کل مع چہ معیت ذاتی و صفاتی و فعلی متحقق است بے مشبہ یعنی اور بھی کلمہ

مع کا ہے کیونکہ معیت ذاتی اور صفاتی اور فعلی متحقق ہے بے شبہ فقط اس قول سے تو بغیر ان کسی شک و شبہ کے معیت ذاتی متحقق ہوئی۔

(۴۰) اور مجدد الف ثانی جلد سیوم کے مکتوب دہم میں آئیہ کریمہ و اذا سئلک عبادی عنی فانی خیرہا کی تعمیر اس طرح فرماتے ہیں کہ قرب حضرت حق سبحانہ تعالیٰ ہر چند بیچون و بیچکہ نہ است اما وہم را اینجا گنجایش جو لا نگاہ است اقربیت اوتالی کہ از حیطہ وہم خارج و از دایرہ خیال بیرون لہذا قسبر و ان بسیار و اقربیت و ان اقل تلمیل نہایت شرب تا حصول اتحاد است ہر چند اتحاد ہم مجر دو ہم است و اقربیت از گذشت اتحاد است در جانب قرب اگرچہ عقل از خود نزدیکترے را غیر از بعید تصور کنند این از کوتہ نظر عقلی است کہ بدور بینی عادہ کردہ است و از خود نزدیک تر می را در نیافتہ جلد اول کے مکتوب ۲۵۸ میں فرماتے ہیں کہ ہر چند اقربیت او تعالیٰ ہما از مابض قطعی ثابت شدہ است اما چہ توان کرد کہ او تعالیٰ از عقل و افہام ما و از علوم و ادراکات ما و از الہاء است با آنکہ دایم کہ این درایت در جانب قریب است نہ در جانب بعید کہ او سبحانہ از ہر نزدیکتری نزدیک تر است حتی کہ ذات احدیت اور سبحانہ نزدیک تر می یا ہم از صفاتیکہ ما افعال و آثار آن صفات ہم این معرفت و راسے طور نظر عقل است زیرا کہ عقل از خود نزدیک تر یا نتواند تصور نمود مثالیکہ توضیح این بحث نماید ہر چند بتبع نمودہ آمد پیدا شد مشنہا بن معرفت نفس قطعی است و کشف صحیح مشایخ طریقت از توحید و اتحاد سخن گفتہ اند و از قرب و معیت بیان فرمودہ اند اما از اقربیت او تعالیٰ سکوت ورزیدہ اند و بیان شافی در ان باب

انقرمودہ عجایب کا روبرو راست اقربت اور سجانہ سبب البعدیت ماکشہ است هذا  
 ان لا یبلغ النکاب جلد فافهم فان کلامنا اشارات ونباتات الخ یعنی ہر چند کہ اللہ تعالیٰ  
 کا ہم سے زیادہ قریب تر ہمارے سے ہونا فرض قطعی سے ثابت ہے لیکن کیا کریں کہ وہ  
 تعالیٰ ہمارے عقلوں اور ہمارے فہموں اور ہمارے علموں اور اور اکون سے باہر  
 باوجود اس کے جانتے ہیں ہم کہ یہ وراثت قریب کے طریقیے بعید کے جانب نہیں کہونکہ  
 وہ سجانہ ہر ایک نزدیکی سے نزدیک تر ہے یہاں تک کہ ذات احدیت کو دس سجانہ کے زیادہ  
 نزدیک پاتے ہیں اور صفات سے جبکہ ہم افعال اور آثار ہیں دینے ہماری ذات سے بھی  
 اسکی ذات ہم سے زیادہ قریب ہے، یہ معرفت و رائے طوعقل ہے کیونکہ عقل اس چیز کو  
 جو اپنے سے نزدیک تر ہے اسکو نہیں سمجھ سکتی اور ایسی مثال جو اس بحث کی توضیح کرے  
 ہر حنیہ تلاش کی گئی نہیں ملی سند اس معرفت کی اقربت حق سجانہ کی فرض قطعی و حق  
 اقرب الیہ من جبل الوردیا اور کشف صحیح ہے کیونکہ یہ معرفت و رائے طوعقل ہے  
 شاخ طریقت توحید و اتحاد میں گفتگو کئے ہیں اور قریب بعیت کو بیان کئے ہیں لیکن  
 اقربت سے اس تلک کے سوا کئے ہیں اور بیان شافی اس باہین نہیں کئے ہیں  
 عجیب کا روبرو ہے کہ اقربت اور سجانہ کی ہماری البعدیت یعنی دوری کا سبب  
 ہوئی ہے جسکی وجہ بیان ہو چکی ہے کہ جو چیز اپنے سے بھی زیادہ قریب ہوتی  
 ہے عقل اسکو پا نہیں سکتی لہذا اس نسبت اقربت کا جہل ہی سبب البعدیت  
 ہے اور یہاں تک پہنچ جاوے کہ اب اپنی مدت کو پس سمجھ کہ ہمارے اس  
 کلام میں اشارتیں اور ثابرتین ہیں۔ جلد سیوم کے مکتوب  
 (۸۹) میں منراٹے ہیں کہ تختہ راین خبر است۔

در این سلسلہ و مناسب شان تقدیس و تفسیر است عبارت ہمد از دست ندبان معنی کہ  
 علماء و ظاہر بران اقتصاد نمایند و گویند عدد در خلق ہمد از دست این خود صادق  
 است مع ذلک اینجا علامہ دیگر ہم است کہ علماء بران مہندگشتہ اند و صوفیہ  
 دریافت آن ہنداز گشتہ و آن ارتباط اصالت و ظہارت است اگرچہ ممکن است  
 ناشی از وجود واجب است تعالیٰ و پر تو نور وجود اوست سبحانہ الخ یعنی اس  
 حقیر کا اختیار کیا ہوا امر اس سلسلہ میں موافق شان تقدیس و تفسیر ہم الہی کے  
 عبارت ہمد از دست کی ہے یعنی سب او ہی سے ہے اسکی یہ معنی نہیں  
 جسکا قصد علماء ظاہر نے کیا ہے اور وہ یہ کہتے ہیں کہ پیدائش تمام کی اوستی سے  
 صادر ہوئی ہے یہ صحیح ہے مگر سوائے اسکے یہاں ایک دوسرا تعلق بھی ہے  
 جسے علماء نے راہ نہائی اور صوفیہ نے اوسکو پایا ہے اور وہ اصالت کا  
 ارتباط ظہارت کے ساتھ ہے یعنی وجود ممکن کا طور وجود واجب سے ہے اور  
 بہر تو ہے اوستی وجود سبحانہ الخ یہاں حق و خلق کے فی ما بین جس تعلق و ارتباط  
 کہ امام ربانی نے ثابت کیا ہے وہی تعلق و ارتباط وجودی عبارت کے نسبت  
 معیت ذاتی سے۔

داسم) چنانچہ مولوی اسماعیل صاحب ہمد کا طریقہ مجددیہ ہے اپنی کتاب صراطِ مستقیم  
 کے فصل چارم میں حل اصطلاحات طریقہ مجددیہ کے نسبت فرماتے ہیں  
 کہ دایرہ سوم ولایت کبریٰ است و این ولایت متضمن ہے دایرہ و یک نفس  
 و دایرہ اول مراقبہ معیت ذات پاک او سبحانہ کند و بیان طور شروع نماید کہ ذات  
 پاک اور لبا وجود ہے چونی و بچگونگی و تقدس از مکان و جہت نزدیک و ہمراہ خود

دائرہ خود را از وسع دور و غایب پندارد الخ یعنی غیر دایرہ ولایت کبے  
کلبے اور ہمہ ولایت متضمن ہے بنین دایرون اور یک قوس پر پہلے دایرہ بین  
مراقبہ حق سبحانہ تعالیٰ کی ذاتی معیت کا کرے اور اس طور سے شروع کرے  
کہ ذات پاک اوسکی باوجود بے جوئی اور بے جگہنگی اور مکان و جہت سے  
منزہ رہنے کے اپنے نزدیک اور اپنے ساتھ جانے اور اپنی ذات کو اوس ذات  
پاک سے دور و غایب نہ سمجھے الخ یہاں مشہد علیہ الرحمۃ نے نہ صرف معیت  
ذاتی حق سبحانہ تعالیٰ کے کو بیان کیا بلکہ فاصلہ اور غیبت کی نفی کی ہے اور نیز اس  
سے یہ امر بھی ثابت ہوا کہ ولایت کبرے کا حصول بغیر از کشف سر معیت ذاتی  
کے محال ہے لہذا مراقبہ معیت ذاتی - و نائیت کبے کا پہلا دینہ ہے جسکے  
بغیر مقام ولایت تک سالی ممکن نہیں القصد اس مراقبہ معیت و قربت ذاتی کے  
نسبت صراط مستقیم میں نہایت پاکیزہ طول تقریر کی ہے اور کئے نکات اسکے  
بیان کئے ہیں جسکا جی چاہے وہاں دیکھے۔

نہم معمولات مظہریہ میں کیفیت مراقبہ کے نسبت امام ربانی کے فرمودہ معلوم  
رج کا ایک مکتوب مرقوم ہے جس میں بعد بیان احوال لطائف کے بہت تحریر  
فرماتے ہیں کہ در دایرہ امکان جامعیت اوست جمیع صفات کمالات را و  
در ولایت صفت معیت او با ما کہ استفاد است از آیت وهو معکم انما نعتیم  
و در ولایت کبے کرنا آخر قوس آن لطیفہ مذکور لطیفہ نفس است کہ مضمونش  
دماغ است و آن وجہ مذکور در دایرہ اولی اقربیت اوست تعالیٰ شانہ با ما کہ  
مفہوم است از آیہ کریمہ و نحن اقرب الیہ من جبل الوردین یعنی دایرہ امکان

میں اوسکی جامعیت ہے تمامی صفات و کمالات کو اور ولایت صفیہ میں اوسکی جامعیت ہمارے ساتھ ہے جو ثابت ہوتی ہے اس آیت کے کہ وہ تمہارے ساتھ ہے جہاں تم ہو اور ولایت کبکے میں آخر قوس تک وہ لطیفہ مذکور علیہ فیض ہے جسکا مقام دماغ ہے اور وہ وجد مذکور دایرۂ اول میں زیادہ قریب ہمارے سہانہ تقالے کا ہے ہمارے ساتھ جو بھی جاتی ہے اس ایہ کریمہ سے ہم بہت نیک ہیں اوس سے اوسکی رگ گردن سے الخ اور عاشقہ پر دونوں آیتوں کا ترجمہ و تفسیر اس طرح کی گئی ہے کہ وہو معکوا ینما شتم لے اللہ تعالیٰ ہا شاہ است ہر جا کہ باشند یعنی اللہ تعالیٰ تمہارے ساتھ ہے جس جگہ تم ہو اور وطن اقرب الیہ من جبل الوردی لے ذات حق تعالیٰ قریب تر مں ہوں یعنی عبد از رگ جہنہ کہ تعلق از قلب دارد یعنی میں دینے ذات حق تعالیٰ کی بہت نزدیک ہوں اوس دینے بندہ کی اچھلنے والی رگ سے جسکو دل سے تعلق ہے انتہی۔ یہاں محبت و قربت کے دونوں آیتوں کی تفسیر ذات کے ساتھ نہایت صراحت کے ساتھ کی گئی ہے۔

(۴۴) اور فتح الرحمن میں مولانا شاہ ولی اللہ صاحب محدث نے وہو معکم ایضا کہتے۔ کا یہ ترجمہ کیا ہے او ہا شاہ است ہر جا کہ باشند یعنی وہ تمہارے ساتھ ہے جہاں کہیں کہ تم ہو اور وہو معکم ایضا کا نوا۔ کا ترجمہ اس طرح کیا ہے کہ خدا بایشان است ہر جا کہ باشند یعنی خدا ان کے ساتھ ہے جہاں کہیں کہ وہ ہوں اور رسالہ شطحات میں انہوں نے اللہ نود السموات والارض کی تفسیر یوں کی ہے اگرچہ کچھ بھی نابل کنندگان مانع فہم امر نشود میرست صریحاً طلم

الہی یہاں ذات مجردہ مقدسہ نور السموات والارض است یعنی اگر تامل کریں تو کوئی  
 کج فہمی اس امر کی مانع نہ ہو تو صریح ہے بیان میں طلسم الہی کے کہ وہی ذات مجردہ  
 مقدس نور ہے آسمانوں اور زمین کا اور قول جمیل کے بیان مراقبہ میں فرمایا ہے  
 کہ تھو تھو حضورہ تعالیٰ و نظراً و معینہ تظنوراجیداً ترجمہ یہ تصور کرے  
 حضوری کا اللہ تعالیٰ کے اور نظر کا اوس کے اور معیت کا اوس کے تصور کرنا مضبوط  
 فقط یہاں اولاً شاہ صاحب نے وہو معکھ کی تفسیر میں ہو کا مجمع خدا کو لیا ہے  
 جو علم ذات ہے یہاں معیت کی تفسیر علم کے ساتھ نہیں کی تاہنا اللہ نور السموات  
 کی تفسیر اللہ تعالیٰ کی ذاتی احاطت سے کی ہے اور کہا ہے کہ یہ احاطت ذاتی  
 نہایت صریح ہے بشرطیکہ اس بعد کے سمجھنے والے کج فہم نہ ہوں تاہنا مراقبہ کی  
 تعلیم میں اوس ذات مطلق کی حضوری اور معیت کے تصور کی ناکید کی ہے نہ  
 تصور حضور و معیت علی کی چنانچہ قول الجمیل کے فضل چارم کا ترجمہ کر کے یہاں  
 ہم بتلاستے ہیں تاکہ اوس سے ثابت ہو کہ مولانا نے مدوح نے آیات قرب  
 و معیت کے حقیقی مفہوم پر جو وہ معیت ذاتی ہے تصور و مراقبہ کی حسن تعلیم فرمائی ہے  
 و ہو هذا اصل مراقبہ کی وہ حدیث ہے جو رسول صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ہے  
 کہ احسان یہ ہے کہ عبادت کر کے اللہ کی گویا کہ تو اوس کو دیکھ رہا ہے سو اگر تو  
 اوس کو نہ دیکھ سکے تو جان لے کہ وہ تجھ کو دیکھتا ہے تو اے سالک اپنی زبان سے  
 کہہ کہ اللہ میرے پر حاضر ہے اور اللہ مجھ کو دیکھتا ہے اور اللہ میرے ساتھ ہے  
 یا اوس کو دل میں خیال کرے بدون تلفظ کے یہ اللہ تعالیٰ کی حضور و نظار اور اس کی  
 معیت یعنی ساتھ ہونیکو خوب مضبوط تصور کرے باوجود پاک ہونے اور ذات

مقدس کے جہت و مکان سے یہاں تک تصور جماوے کہ اوس میں ڈوب جائے  
یا اس آیت کا تصور کرے وہو معکون انما کنتم یعنی اللہ تعالیٰ تمہارے ساتھ ہے  
جہاں کہیں کہ تم ہو ان اوس کے ساتھ ہو نیکو و ہیمن کر کے کھڑے اور بیٹھے اور  
لیٹے تنہائی اور لوگوں کی ملاقات میں اور مشغولی و بیکاری میں یا یہہ آیت ہے  
ناہینا تو لولوا فتخو وجہ اللہ یعنی جدہم متوجہ ہوں اللہ کی ذات ہے یا یہہ آیت ہے  
المعلیٰ علوان اللہ میری یعنی انسان ہند جاننا کہ اوسکو اللہ دیکھتا ہے یا اس  
آیت کا مراقبہ کرے وحق اقرب الیہ من جبل الوردین یعنی ہم قریب تر ہیں انسان  
کی رگ گردن سے یا اس آیت کا تصور کرے واللہ بکل شیء محیط یعنی اللہ  
ہر چیز کو گھیرا ہوا ہے یا اس آیت کا وہیمن کرے ان معی ربی سیہلین  
یعنی اللہ میرا رب میرے ساتھ ہے وہ رب مجھکو ہدایت کریگا یا اس آیت کا اقبہ  
کرے ہو الاول والآخر والظاهر والباطن یعنی وہی اول ہے اور وہی آخر  
ہے اور وہی ظاہر ہے اور وہی باطن ہے سو یہ مراقبات اللہ عزوجل کے ساتھ  
دل متعلق ہونیکے واسطے مفید ہیں انتہی۔

(۳۳۴) مولانا شاہ عبدالغفر نے محدث دہلوی نے ایک سوال کے جواب میں فرمایا  
ہے جو یہ خط فتاویٰ عزیزی میں موجود ہے۔ آیات کلام اللہ و احادیث  
رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم معیت و قرب ذاتی صریحا اثبات می کنند یعنی  
اثبات الہی اور احادیث نبوی قریب و معیت ذاتی کو صراحت کے ساتھ ثابت  
کرتے ہیں اور پھر دوسرے مقام پر صدر الدین حیدر آبادی کے جواب میں لکھتے  
ہیں کہ حکمت الہی و ابتداء نشو و نما کمال امت محمدیہ علی صاحبہا الصلوٰۃ والسلام

والتحیة القاس علوم توحید فرمود نامردم از معنی قریب و معیت و حضور و ہماری  
جناب حضرت حق عز و علامتند و در زهد و تہجد غایب بازی ننمایند یعنی  
حکمت الہی کے ابتداء کمال است محمدیہ علی صاحبہا الصلوٰۃ والسلام میں علوم  
توحید کو سکھائی تاکہ لوگ معنی سے قریب و معیت و حضور و ہماری حق سبحانہ تعالیٰ  
کے لڑاؤں میں غایبانہ زہد و تہجد میں مشغول نہ ہوں و تفسیر فتح الغنی میں کہ اگر سلوک الی اللہ عبادت  
از طلب حضور اوست نزد خود الخ یعنی سلوک الی اللہ عبارت ہے طلب حضور  
سے او کے اپنے نزدیک الخ اور نیز اپنی تفسیر میں آیا کہ یہ فایضاً تو لو اولئکہ و الخ  
کی اس طرح تفسیر کی ہے کہ فایضاً پس ہر جا کہ استادہ تو لو اور و سے خود را بسبب  
او گردانید با او متوجہ نہ ہوید فذلہ وجہ اللہ پس در ہر مکان است حضور  
خدا و قرب او زیرا کہ اولئک الے جسم و جسمانی نیست کہ بودن او در یک مکان از  
بودن او در مکان دیگر مانع نہ شود روحانی مقید ہم نیست کہ بسبب ضیق و تنگی جہل  
اور اوجہ از سمتہ از توجہ بسبب دید مشغول کند ان اللہ واسع بہ تحقیق خدا کے  
نقاعے فراخ حوصلہ است کہ فراخی ہیچ چیز با فراخی اوج نسبت نیست زیرا کہ ہر  
جسمانیات و روحانیات فراخی مستی یا مستوی دارد لا بد فراخی و مقید است  
بنوعی از انواع قعیدہ مثلاً شعاع آفتاب با وجود وسعت تمام در مخروط و مائل زمین  
کار نمی کند و فراخی حوصلہ جبریل در کاری کہ متعلق ملک الموت است پیش نمی رود  
و فراخی شیون او نقاعے محیط ہر فراخی است و اللہ ممکنہ لا الی الا النہایہ و اگر  
این نوعی فراخی اور اتنی تو ایند مفہید پس انقدر خود بالیقین می دانید کہ اولئک  
علم دانان ہر نہان و آشکار است پس اگر در ہر جا حضور و تقالی معقول نہا نمی شد

احاطہ علم او خود بہر چیز در مکان معلوم شما است احاطہ علی او تقالے نیز کفایت میکند  
الغ یعنی جس جگہ کہہ رہے ہو کہ اپنے موبہ کو اس کے طرف پہنچا دو اور اس کے طرف  
ستوجہ ہو پس اسی مکان میں خدا حاضر اور قریب ہے کیونکہ وہ تقالے نہ جسم  
ہے اور نہ جزو جسم ہے کہ ہونا اس کا ایک مکان سے دوسرے مکان میں ہو سکے۔  
ہر ایک کا لغ مو اور روحانی مقید ہی نہیں ہے جو تنگی حوصلہ کے سبب ایک طرف  
سے دوسرے طرف توجہ نہ کر سکے بہ تحقیق خدا تقالے بڑے حوصلہ والا ہے  
اور کسی چیز کی وسعت اس کے وسعت کے ساتھ کوئی نسبت نہیں رکھتی۔ کیونکہ  
روحانیات اور جسمانیات جو کچھ وسعت حسنی یا معنوی رکھتے ہیں وہ ضرور تنگی  
وسعت مقید ہے کسی ایک قسم کی تقدیر سے مثلاً آفتاب کے شعاعیں باوجود وسعت  
شام کے زمین کے نیچے کام نہیں کر سکتے اور حوصلہ جبریل کی وسعت ملک الموت  
کا کام نہیں کر سکتی اور اللہ تقالے کی شان وسعت تمامی وسعتاے ممکنات  
لا انتہا پر محیط ہے اگر تم اس قسم کی وسعت کو اس کے نہیں سمجھ سکتے ہیں اس قدر  
بہ یقین جانتے ہو کہ وہ اللہ تقالے جاننے والا بہر پوشیدہ و ظاہر کا ہے اگر ہر  
جگہ میں اللہ تقالے کی حضور می تمہارے عقل میں نہیں آتی ہے تو اس کے علم کا  
احاطہ ہر ایک چیز پر ہر ایک جگہ میں تم جانتے ہو اللہ تقالے کی احاطت علمی بھی  
کفایت کرتی ہے۔ یہاں اولیٰ شاہ عبدالغنیہ صاحبے اللہ تعالیٰ کی قربت  
ذاتی کا ذکر فرمایا اور پھر یہ کہہا کہ اگر اس کی یہ عموم قربت و حضور ذاتی ہوتا ہے  
عقل میں نہیں آسکتی ہے تو اس کی احاطت علمی ہی کا سمجھنا کافی ہے جس سے  
ثابت ہو کہ قرب و احاطت ذاتی کا اور اک بچہ عارفان خواص کے عموم نہیں

کر سکتے اور عوام الناس کے لئے احاطت علی کی عقیدت ہی کافی ہے۔

(۲۴۴) اور مولانا شاہ عبدالقادر صاحب نے اپنی تفسیر موضح القرآن میں۔ وہو معکوناً  
کنتم کا ترجمہ اس طرح کیا ہے کہ خداے تعالیٰ تمہارے ساتھ ہی جہاں تم ہو اور آئیہ کریمہ  
اذ نقول لصاحبہ لا تخزن ان اللہ معانی غیبہ جو وقت کہتا تھا پیغمبر واسطے یا اپنے کے  
کہا ہو بیکر تھا علم گین نہ تو تحقیق اللہ ساتھ ہے ہمارے پس ان دونوں آیتوں کی تفسیر خدا و۔  
اللہ کی معیت کے کی گئی جو علم ذات ہے بلکہ الرحمن علی العرش استوی کی تفسیر عوم احاطت  
ذاتی کی ساتھ اس طرح کی ہے کہ وہ خدا نہایت بخشش کرینوالا عرش کے اوپر رہا یعنی  
سب سے بلند ہے اوس کا مکان بسبب بزرگی کے نہ بسبب بڑے کے جو وہ کسی مکان میں  
نہیں اور کوئی مکان اوس سے خالی نہیں آتے۔

(۲۴۵) اور مولوی رفیع الدین صاحب نے بھی ترجمہ القرآن میں ان اللہ معانی کی تفسیر  
معیت علی سے نہیں کی بلکہ یوں کہا ہے کہ تحقیق اللہ ہمارے ساتھ ہے۔

(۲۴۶) اور نور فان الحق میں ہے کہ خان عالم خان صاحب در مرحوم نے سورہ  
بقہہ کی تفسیر عزیزہ کو تمام کرنے کے لئے تخریر فرمایا ہیں سو اوس میں یوں کہا ہے کہ  
این قرب وجودی است و شہودی و علی و فعلی نہ ذاتی و مکانی انتہی یہاں قرب وجودی  
متعارف ہے قرب ذاتی کا کیونکہ وجود باری عین ذات باری ہے جیسا کہ گذر چکا اور  
قرب شہودی و علی و فعلی ثمرات ہیں قرب ذاتی کے اور نفی قرب مکانی کی عین نفی تقصا  
و انفصال ہے۔

(۲۴۷) اور نواب صدیق حسن صاحب مرحوم تقصیر جمود الاحرار میں لکھا ہے کہ اصل کار  
حقیقت یہی قدر است کہ ملاحظہ معیت حق جمیع اشیاء از دست نہ دہا کہ کم ازین خیال بازنہاں

اور ریاض التراض میں ہے کہ کل شیء ہالک الا وجهہ نگفت یہاں تا معلوم شود کہ وجود  
جملہ اشیاء در وجود خودش امروز بالکاست و حالت مشاہدہ این حال بقدر اوقتی مجربان  
است والا باب بصائر و اصحاب مشاہدات کہ از مضیق زمان و مکان خلاص یافتند این  
وعدہ در حق ایشان عین نقد است انھم پر و نہ بعیداً و نہ اقرباً الخ یعنی مجربان و بگیتہ  
ہیں او سکون بعد اور ہم در باب بصیرت و بگیتہ او سکون و سکون و قریب الخ۔

ہم نے یہاں سینتالیس اقوال مغیرین و محدثین و محققین و متکلمین و متقدمین حین کے ایسے  
لائے ہیں جنہوں نے اللہ تعالیٰ کی قربت و معیت و احاطت کی تفسیر و توجیہات سے کی  
ہے پس اس صورت میں مولوی صاحب کی یہ دعویٰ کہ سارا اہل سنت مفردان قرب و  
معیت کو خدا کے علی کہا ہے اور اسی بات پر تمام اہل سنت کا اجماع ہے کہ اسکا صحیح یہ خود جتنا  
مولوی ضاغور فرما سکتے ہیں جبکہ ہم نے چالیس سے زائد اقوال سے علما متاخرین و متقدمین کے  
حق سبحا تعالیٰ کی ذاتی قرب و معیت ثابت کر دیا ہے جن میں بعض تو ہی علما نامدار ہیں جن کے اقوال مولوی صاحب  
یا سن بھی نہیں یقیناً ان حضرات کو مولوی صاحب دایرہ سنت و عبادت و خارج نفراویکے کہہ رہے  
کہ ان کو کفر و جہت کر کے۔

ہمارا اس تمام تر تحریر کا حاصل صرف اس قدر کہ جو شخص فہم سلیم کے ساتھ دجریہ ایک نعمت خدا داد ہے  
کلام الہی اور احادیث نبوی پر نظر غائر ڈالے گا تو اس پر بالضرر و عموم معیت و احاطت ذاتی کا بھی  
منکشف ہو جائیگا کیونکہ اللہ سبحانہ تعالیٰ نے اس پر کثرت معیت و احاطت کو کہیں الرحمن علی  
السلوک سے توجیہ کیا ہے اور کہیں اس معیت علی المؤمنین هو اللہ فی السموات فی الارض تفسیر فرمایا ہے  
اور کہیں وہو معکم ایما کتم کہا ہے اور کسی مقام پر واللہ بكل شیء حیط کا ارشاد ہوا اور آخرت  
صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے بھی اللہ تعالیٰ کی اس عموم احاطت کو نعم اللہ فوق ذلک کر

ساتھ لو انکم دلیم جبل الی الارض السفلی لہبط علی اللہ کے ارشاد کے عرش اعلیٰ بنا تحت الش  
 موکہ فرمایا ہر باوجود اس قدر وضاحت کہ جن لوگوں نے اوس ذات مطلق کو فوق عرش ہی خواہ بقوت فیض  
 ہو یا انفصالی مقید کروا لیا اور کیا یہ دعویٰ محض بے بنیاد و چنانچہ اس حدیث مرفوعہ سے اذ کان احدکم  
 یصلی فلا یبصر قبل وجہہ اذ اہل فان اللہ تبارک و تعالیٰ قبل وجہہ اذ اہل یعنی  
 جب تم میں کوئی نماز پڑھے نہ ہو سکے اپنے روبرو نماز میں پس تحقیق اللہ تعالیٰ اس کے روبرو روایت  
 ہر حدیث کو مالک بخاری مسلم نے ابن عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہما سے جس سے محافظ عقلائی یہہ  
 اللہ لال کیا ہے کہ فیہ المرء علی من دعم اندہ علی البش بذاتہ یعنی اس حدیث میں ہر اوس  
 شخص کا جس نے زعم کیا ہے کہ اللہ تعالیٰ اپنی ذات عرش پر ہے یعنی اگرچہ اللہ تعالیٰ فوق ذات اللہ  
 حق سبحانہ تعالیٰ کا بڑا عرش یہ ہونا ثابت ہوتا ہے مگر اوس ذات مطلق کا فوق عرش ہی مقید و محدود کرنا  
 حدیث فان اللہ تعالیٰ قبل وجہہ اذ اہل کا منافی ہے لہذا اہل حق نے بغیر ذات کے  
 محض معیت علمی حق سبحانہ تعالیٰ کا دعویٰ نہیں کیا ہے جسکو ہم نے اور ثابت کر دیا ہے ۔

اگرچہ اس میں کچھ شک نہیں ہے کہ اکثر اہل علم نے عموماً معیت علمی مراد لی ہے مگر وہ معیت علمی  
 منافی معیت ذاتی نہیں ہے اور نہ مخالف مفہوم دیگر آیات منصوصہ ہے کیونکہ انہوں نے صفات مطلق  
 کو محض غیر ذات یا زاید ذات حق نہیں بلکہ باتفاق جملہ صفات حق کے قدیم و غیر معمول  
 ثابت ہو چکے ہیں جنہیں کس طرح اعتبار صدوت و زوال کو دخل نہیں لہذا کسی حال میں کوئی صفت  
 ذات حق سے منفک جدا نہیں ہو سکتی کیونکہ مثلاً علم کا انکسار کجہل کو ثابت کرنا ہے اور یہ باطل ہے  
 اور یہ امر بھی بدیہی ہے کہ کسی صفت کا قیام بغیر ذات کے مقصور ہی نہیں ہو سکتا نیز یہ ممکن  
 نہیں کہ کسی صفت کا وجود بغیر ذات کے مقصور ہو پس یہ صداقت اس قدر ثابت رکھتی ہے کہ  
 جسے نبوت کے لئے اور کسی دلیل عقلی کی حاجت نہیں نقلاً بھی یہ امر ثابت ہے کیونکہ حق

سبحانہ تعالیٰ کا ارشاد ان اللہ علیٰ شیء یحیط کا احاطت ذاتی پر دلالت کرتا ہے  
 اور قد احاط بكل شیء علما سے احاطت علمی ثابت ہوتی ہے اور ان ہر دو ارشاد کی  
 توفیق و تطبیق سے احاطت ذاتی مع العلم متحقق ہوتی ہے یہی وجہ ہے کہ بعض مقام  
 پر حق سبحانہ تعالیٰ نے اپنی احاطت ذاتی کے ساتھ احاطت علمی کا ذکر کیا ہے اور کہیں اپنی  
 احاطت علمی کو معیت ذاتی پر استدلال فرمایا ہے چنانچہ ہول الاول والاخر والظاہر  
 والباطن وھو بکل شیء علیہ یعنی وہی اول ہے اور وہی آخر ہے اور وہی ظاہر ہے اور وہی  
 باطن ہے اور وہ ہر چیز کو جانتا ہے پس یہ امر صاف ظاہر ہے کہ حق سبحانہ تعالیٰ کی یہ  
 عموم احاطت ذاتی ہی مستوجب حصول علم تفصیلی ہے لہذا یہ ارشاد کیا کہ یعلم ما یلیح فی  
 الارض وما یخج منها وما یذل من السماء وما یصرح فیہا وھو معکوا ینما کنتم  
 یعنی اللہ تعالیٰ جانتا ہے جو داخل ہوتا ہے زمین میں اور جو نکلتا ہے اوس سے اور جو  
 اترتا ہے آسمان سے اور جو چڑھتا ہے اوس میں اور وہ اللہ تمہارے  
 ساتھ ہے جہاں کہیں تم ہو پس حق سبحانہ تعالیٰ نے یہاں اول اپنے علم  
 جزئیات عالم کا ذکر فرمایا اور ساتھ ہی اس حصول علم جزئیات عالم کا ذریعہ  
 اپنی عموم معیت ذاتی ٹھہرایا تاکہ اس اپنی عموم معیت کی صورت میں ذات و  
 صفات کے فی ما بین انعکاس متصور نہ ہو سکے اور اسی طرح قولہ تعالیٰ  
 وھو اللہ فی السموات و فی الارض یعلم سرکم و جھرکم و یعلم ما  
 تکبسون یعنی وہ اللہ جو آسمانوں میں ہے وہی اللہ زمین میں ہے جانتا  
 ہے تمہارے پوشیدہ و ظاہر بات کو اور جانتا ہے جو کچھ کہہ کر تے ہو تم پس  
 یہاں ظاہر ہے کہ اپنے بندوں کے حالات پوشیدہ و ظاہر کے جاننے کو

(جو فی السموات و فی الارض گزرتے رہتے ہیں، اپنا بالذات آسمانوں اور  
 زمین میں ہونا بیان فرمایا کیونکہ ان کے احوال نفوس و اقوال و افعال کا علم  
 متعلق ہمشہود ہے اور وہ منحصر ہے جننے والے کے بالذات فی السموات  
 و فی الارض موجود ہونے پر کیونکہ بغیر حضور ذات واجب کے حصول اس علم  
 ذاتی کا محال ہے پس اس صورت میں اگر کوئی سناویل کرنے والا اس آیت  
 میں اللہ سے الہ امراد لگاتا تو بھی اس کا دلول ذات واجب ہی ٹھہر گئی جو وہ  
 اللہ ہے غرض اس آیت سے حاصل ہند لال یہ ہے کہ بجائے اسکے کہ یوں  
 کہا جاوے کہ اللہ بالذات عرض پر رکھ کر آسمانوں اور زمین پر اپنے  
 بندوں کا حال بالمشاہدہ مانتا ہے تو ہر کوئی بد اہتا بھی گمان کر لگا کہ یہ  
 علم شہودی رویت و غیرو کے کسی دوسرے ذریعہ سے حاصل ہوتا ہوگا  
 بخلاف اس کے جو ذات کہ بالذات فی السموات و فی الارض موجود ہوتا  
 ہے اس کا علی السموات و الارض کے جملہ حالات و واقعات ظاہر و باطن کو  
 بالذات جان لینا ایک ایسا بدیہی البتہ اور مسلم امر ہے کہ جسکا یقین بلا  
 حجت کے کیا جاسکتا ہے میں خیال کرتا ہوں کہ کسی ذمی فہم کے فہم میں  
 حرف فی سے واسطہ لقی کے نسبت آسمانوں اور زمین میں حلول کرنے  
 یا اون کے مفروض ہونیکا شبہ ناشی ہو سکتا کیونکہ خود یہ آیت اس  
 حلول جسمی و مکانی کی نفی کرتی ہے کیونکہ ای جسم کا حلول دو مکانوں میں  
 بوقت واحد ایک ہی کیفیت کے ساتھ محال و باطل ہے بخلاف اس کے  
 حق سبحانہ تعالیٰ نے اس آیت میں ارض کو سموات پر حرف فی کے ساتھ

عطف ہے یا الہ ہے جس سے ثابت ہوتا ہے کہ اللہ جس کیفیت تنزیہی کے ساتھ  
فی السموات ہے وہی اللہ اوس کی کیفیت تنزیہی کے ساتھ فی الارض بھی ہے  
یعنی اوس ذات واحدہ کی یہ معیت و قربت ارض و سموات کے ساتھ مساوی  
ہے اور یہ شان اطلاقیہ قربت ذات حق کی مخالف صورت قربت اجسام  
و حلول مکان ہے کیونکہ اوس ذات پاک کی شان قربت و احاطت میں علی  
اور فی کا ایک ہی حکم ہے اس وجہ سے کہ فوق و تحت اوس کی عموم احاطت سے  
خارج نہیں ہیں لہذا علی و فی کی نسبت ذات مقیدہ اشیاء کے طرف راجع  
ہونی ہے نہ کہ ذات مطلقیہ کے طرف۔

اس طرح قولہ تعالیٰ وَلَا يَسْتَفْهِقُونَ مِنَ اللَّهِ وَهُمْ مَعَهُ ۝۱۳ یعنی  
اللہ تعالیٰ سے کوئی بات چہا نہیں سکتے کیونکہ وہ اللہ اوس کے ساتھ ہے  
گو یا اس آیت میں حق سبحانہ تعالیٰ نے صاف یہ ہدایت دی ہے کہ دلوں کی  
چھٹی باتوں کے جاننے سے اللہ تعالیٰ کی معیت ذاتی پر دلیل ہو اور پھر  
ایک مقام پر یہ ارشاد ہو کہ فَلْيَقْصِرْ عَلَيْهِمْ جُلُودَهُمْ وَاصْلُوا فِي الْغَيْبِ  
یعنی پس البتہ ظاہر کرینگے ہم اُن پر اپنے علم سے کیونکہ ہم اُن سے غایب  
نہیں بیان حق سبحانہ تعالیٰ نے عالم دنیا کے علم حیا کے حصول کی وجہ  
اپنی ذاتی حضوری بیان فرمائی کیونکہ جب وہ ہیکل شہید ہے  
تو بالضرور وہ ہیکل شہید ہی ہوگا یعنی جبکہ وہ بالذات تمام عالم کو  
احاطہ کرتے ہوئے بہت تو بہر کوئی بات اوس کے علم شہودی سے خارج نہیں  
ہو سکتی اس طرح ایہ کریمہ مایکون من بخوی الایہ میں اسطرز سے اپنی

معیت علی کا استدلال معیت ذاتی سے فرمایا ہے جسکو ہم عنقریب بیان  
 کرینگے مگر یہاں اس سر کو سمجھ لینا چاہئے کہ حق سبحانہ تعالیٰ کو حصول علم  
 جزئیات کا تینا کے لئے صفت علم کی تخصیص میں کیا حکمت ہے کیونکہ یہ  
 ممکن تھا کہ اللہ تعالیٰ کو اس علم جزئیات و کلیات کا حصول صفات سماعت  
 و بصارت سے ہو جائے لکن حق سبحانہ تعالیٰ بیشک ہر بات کو سنا اور ہر چیز کو  
 دیکھا ہے باوصف اسکے اگر حق سبحانہ تعالیٰ اپنی معیت و احاطت کو صفات  
 سماعت و بصارت کے ساتھ فرماتا تو اس واسطے حق کی معیت و قربت  
 و احاطت ذاتی جو تمام جزئیات و کلیات کا تینا کے ساتھ حاصل ہے  
 وہ متحقق نہیں ہو سکتی کیونکہ کسی بات کا سنا اور کسی چیز کا دیکھنا فصل و بعد  
 مسافت کے ہی ممکن ہے اور اس بعد مسافت کے خدشہ سے نادانوں کو  
 اس کہنی کا موقع مل سکتا جو چیز کہ ظاہر نہ ہو اسکو کیونکر دیکھیں گے اور جو بات کہ  
 دل میں پوشیدہ ہو اسکو کیونکر سن سکیں گے لہذا حق سبحانہ تعالیٰ نے جملہ  
 اقوال و احوال ظاہر و باطن کے معلوم کر لیا ذریعہ صفت علم بیان کیا اور  
 فرمایا کہ یعلموا سرہم کو و یعلموا تکسبون یعنی تمہارے ظاہر  
 باطن کے سب احوال کو وہ جانتا ہے لہذا کوئی قول یا فعل خواہ وہ ظاہری ہو  
 یا باطنی یا وہ متعلق بوجہ ہو یا متعلق بہ قلب او سکے احاطہ علم سے خارج  
 نہیں مگر پہر بھی چونکہ نادانوں کا خیال اس شبہ سے خالی نہیں رہ سکتا  
 تھا کہ آخر ان پوشیدہ امور قلبی اور خطرات نفسی کے حصول علم کا ذریعہ  
 ہی کیا ہے لہذا حق سبحانہ تعالیٰ نے اس اپنی احاطت علمی کو احاطت ذاتی

براستہ لال کا کیونکہ جب اسکی احاطت ذاتی سے کوئی شے ظاہر باطن  
 کی خارج نہیں ہے تو پہر ہر وقت ہر امر کو بالمشاہدہ بعلم ذاتی جاننا کچھ بھی  
 بعید نہیں لہذا ارشاد کیا کہ لَقَدْ عَلَّمْتُمَا تُسَوِّسُ بِهِ نَفْسَهُ وَلَحْنُ اقْتَرَبَ إِلَیْهِ  
 مِنْ جَبَلٍ أَلْوِدَا لَیْنَهُمْ جَانَتْهُنَّ مِنْ جَلِّ خَطَرَاتٍ لَفْسٰی کو کیونکہ ہم رگ جان ہی  
 ہی اس کے بہت نزدیک ہیں پس جس ذات کی احاطت میں ہر ایک کی جان  
 ہے تو پہر اس جان کی کوئی بات کیونکہ اس سے پوشیدہ رہ سکتی  
 ہے کیونکہ اَمِنْ هُوَ قَابِ قَوْسٍ هَلْ نَفَسٌ بَیْهَا کَسِبَتْ وَجَعَلُوا لِلّٰهِ شُرَكَاءَ  
 قُلْ سَمَوْحُهُمْ تَتَنَوَّنُوْنَ بِمَا لَا یَعْلَمُ فِی الْاَرْضِ اَمْ یَبْظَاهِرُ مِنْ الْقَوْلِ الْاٰیَہ  
 یعنی کیا پس جو ذات کہ قائم ہے ہر ایک کی جان پر اور خبردار ہے ساتھ  
 اس چیز کے جو کرتے ہیں اور مقرر کرتے ہیں واسطے اللہ کے شریک  
 کہ نام رکھواؤنگے کیا خبردار کرتے ہو تم خدا کو ساتھ اس چیز کے کہ نہیں  
 جانتا صح زمین کے یا ساتھ ظاہر کی بات سے الایہ اس آیت کریمہ میں اللہ تعالیٰ  
 نے اپنے عباد کے صدور افعال و کتاب اعمال کے حصول علم کو ذوات  
 بندوں پر اپنی عموم احاطت ذاتی اور دوام حضوری سے ہستہ لال  
 فرمایا ہے اور اس حضوری و احاطت ذاتی کی ایسی خاص شان ہے کہ  
 دوسرے کیس کو اس میں شریک نہیں ہے ایسا واسطے حق سبحانہ تعالیٰ نے  
 مشرکین پر یہ حجت قائم کی کہ تم کسی پوشیدہ یا ظاہر بات سے خدا کو خبردار  
 نہ کرنا کیونکہ وہ خود ہر ایک کی ذات پر حاضر و موجود ہے بلکہ تم اپنے اوپر  
 کے تمام بلا و جوہ بھی ایسی صفت سے متصف ہوں۔ یہ یاد رہے کہ

قولہ تعالیٰ اَنہ سمیع قریب کا مفہوم صرف صفت سماعت کی قربت بغیر ذات کے نہیں ہے بلکہ حق سبحانہ تعالیٰ نے اس سماعت اپنی قربت ذاتی کا نتیجہ و ثمرہ بیان فرمایا ہے کیونکہ جو ذات قریب ہے وہ ضرور سمیع ہی ہے اور قریب اللہ تعالیٰ کا نام مبارک ہے جیسا کہ امام سیوطی نے تفسیر اکلیل مین ابو نعیم کی کتاب الصفات سے نقل کیا ہے اور حافظ ابن حجر عسقلانی نے فتح البای مین لکھا ہے کہ ابو نعیم نے اپنی اسناد سے امام جعفر صادق رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے کہ قریب اسرار حسنی سے ہے تو ظاہر ہے کہ اسم قریب کا لول ذات باری ہوئی پس وہ سمیع ہے بقرب ذاتی۔

الحاصل ان تمام ارشادات الہی سے بغیر از کسی طرح کی خفا کے ظاہر ہو گیا کہ معیت ذاتی کے ساتھ معیت علمی کا اظہار فرمایا احاطت علمی کے ساتھ احاطت ذاتی کا ذکر کرنا دلالت کرتا ہے کہ علم الہی کا ذات الہی سے کبھی منفک نہیں ہو سکتا جبکہ ذات الہی سے علم الہی کا انفکاک وجداناً محال و خلاف واقع پڑا تو پہر کہیں معیت و احاطت ذاتی کا ذکر کرنا اور کہیں معیت و احاطت علمی کا بیان فرمایا ایک دوسرے کا منافی نہیں ہے بلکہ موجب ثبوت معیت ذاتی مع العلم ہے یہی وجہ ہے کہ اکثر اہل علم نے اس عموم معیت ذاتی کو علم کے ساتھ خاص کیا ہے اسکے چند وجہ ہیں اولاً یہ کہ عوام الناس جنکا ہنرم سلیم نہیں ہوتا ہے وہ اس بمعیت ذاتی کا ادراک نہیں کر سکتے بلکہ اپنی وہم فاسد و خیال کا سد کی وجہ سے کئے طرح کے شبہات مین مبتلا ہو جاتے ہیں لہذا علماء دین بحکم ان تکلم الناس علی قدر عقولہم

را الدیلمی عن ابن عباس رضی اللہ عنہما اس امر پر مجبور ہوئے کہ وہ ہر ایک سے ایسا  
 ظاہر کریں جسکو وہ سمجھ سکیں چنانچہ علی کرم اللہ وجہہ نے فرمایا ہے کہ حدثنا اللہ  
 بہا یعرفون الحقون ان تکذب اللہ ورسولہ البخاری یعنی بیان کرو  
 لوگوں سے جو وہ پہچانیں دیتے اور ان کے فہم میں آسکے اگر یہ رعایت کہیں  
 تو ایاتم دوست سگتے ہو کہ خدا و رسول کی تکذیب کیجاوی۔ کیونکہ کم عقل  
 عوام کی عادت ہے کہ جو بات اپنی عقل ناقض و فہم قاصر میں نہ آوے اس کے  
 منکر ہو جاتے ہیں یا اس میں تاویلات لا طایل کرنے لگتے ہیں اور آخر کار  
 اس کے قایل کو صادق نہیں جانتے۔ پس یہ امر اور غوامض جنکو انبیاء  
 علیہم السلام لائے ہیں وہ ایسے نہیں ہیں کہ اونکو کہو لکر بیان کر دیں غرض  
 اس قسم کے اور بھی مصالح ہیں جسکی وجہ سے معیت علی کے ساتھ تعمیر کرنا  
 بڑا کیونکہ بعض کم عقلوں اور نا فہموں کو وہ دیکھ چکے تھے جنہوں نے سر  
 عموم احاطت و معیت ذاتی کے عدم ادراک کی وجہ سے حلول و اتحاد  
 کے گڑھے میں گر کر تباہ ہو چکے ہیں۔

تاینا یہ کہ حق بجانہ تعالیٰ کی عموم معیت و قرب و احاطت ذاتی سے چونکہ  
 مقصود بالذات اظہار حصول علم عالم ہے جیسے کہ بعض آیات الہی سے ظاہر  
 ہے جو اوپر گزر چکے ہیں لہذا اکثر اہل علم نے بھی اسی مقصود کے ثبوت کی  
 غرض سے معیت و قرب و احاطت ذاتی کو علی کہا ہے نا تا یہ کہ یہ مناسبت  
 اطلاقیہ ذات کے صفت علم میں نہایت ہی وسعت ہے اور صفت بصا  
 وغیرہ کی حقیقت ہی علم ہی ہے لہذا احاطت علی کی صورت میں شہود

عیانی کا ثبوت بھی حاصل ہوا ہے جو ثبوت و ثمرۃ اعلاط ذاتی ہے۔ پس اس صورت میں اہل علم کا حق سبحانہ تعالیٰ کی عموم معیت و اعلاط ذاتی کو علم کے ساتھ تعبیر کرنا خلاف واقعہ و منافی حقیقت بھی نہ تھا بلکہ اکثر و ن کا اس عموم اعلاط و معیت کو صفت علم کے ساتھ اور کسی کا صفت قدرت کے ساتھ تعبیر کرنے میں وجہ رابع حکمت تکوینی کا ثبوت بھی مد نظر تھا کیونکہ فعل خلق کا بغیر علم کے محال ہے لہذا اللہ تعالیٰ فرماتا ہے کہ **الاعلمون خلق** وهو اللطیف الخبیر یعنی کیا نہیں جانتا وہ جس نے پیدا کیا ہے اور وہ لطیف و خبیر ہے کیونکہ خلق کے لئے خالق کو اپنے مخلوق کا علم ضروری ہے۔ اس آیت میں حق سبحانہ تعالیٰ نے اپنی صفت خلق پر علم کو اور اپنے اس علم پر اپنی لطافت ذاتی کو دلیل گردانا ہے یعنی وہی عالم کو پیدا کیا ہے کیونکہ وہ انکو مینا بنا ہے اور تمام عالم سے وہ خبردار ہے کیونکہ اسکی ذات لطیف ہے جس سے قرب ذاتی بھی ثابت ہو جاتی ہے اس وجہ سے کہ جس قدر لطافت بڑھتی ہے اسی قدر قرب بھی حاصل ہوتی ہے لہذا حق سبحانہ تعالیٰ کی کمال لطافت ذاتی ہی وجہ ثبوت اقربیت ذاتی ہے پس اسکی ذات لطیف جو ہر ایک کی رگ جان سے بھی قریب تر ہے بالضرور خبیر بھی ہوگی لہذا اس دوسری آیت کو ایہ اول واسر واقوا لکوا واجھروا بلہ انہ علیہذا ان الصلاد کے ثبوت پر استدلال فرمایا یعنی وہ ہر ظاہر و باطن کا حال جانتا ہے کیونکہ وہ انکا خالق ہے اور اپنے مخلوق کے تمام سر و جہر کے باتون کو جانتا ہے کیونکہ اسکی ذات لطیف ہے لہذا وہ ظاہر و

باطن سے قریب ہے فافہراندہ سرخراب ۔

الحاصل یہ امر بدیہی ہے کہ جب تک کسی چیز کی حقیقت کا پورا علم حاصل نہ ہو سکے  
بنانے پر وہ قادر نہیں ہو سکتا پس جو ذات کہ ہر ایک کی کہنہ و ماہیت کو جانتی  
ہے اور پوری قدرت بھی رکھتی ہے تو بے شک وہ پیدا بھی کر سکتی ہے غرض  
خلق و تکوین عالم کے لئے اول صفعت علم کو اور ثانیاً صفت قدرت کو بہت  
بڑا دخل ہے اور یہ ایسی صاف صداقت ہے کہ بغیر کسی غبی کے اور کوئی ذکی  
اسکا انکار نہیں کر سکتا لہذا حق سبحانہ تعالیٰ نے اپنے کلام میں اپنے وجود و  
خالقیت کے ثبوت پر اکثر اپنے کمال علم و قدرت کا استدلال فرمایا ہے اور اسی  
طریقہ کو منکرین کے لئے اکثر اہل حق نے بھی اختیار کیا ہے اور تمام مخلوق پر  
اوس ذات مطلق کی عموم احاطت علم و قدرت کا اظہار فرمایا ہے اور وجہ  
حاصل اسکی یہ ہے کہ حقیقت ہر چیز کی جو وہ صور علیہ الہیہ میں عین علم الہی  
میں کیونکہ ذات کے ساتھ علم ہے اور علم کے ساتھ معلوم یعنی ذات و علم  
الہی میں عینیت ہے اور علم و معلوم میں محیت ہے کیونکہ اس نسبت جامعیت کی  
حقیقت ذات ہی ہے لہذا کوئی چیز قبل از خلق و بعد از خلق کے اس احاطت  
ذاتی و علمی سے خارج نہیں ہو سکتی پس اس صورت میں علمی معیت و احاطت  
کہنا منافی معیت و احاطت ذاتی نہیں ہے کیونکہ ذات و علم الہی میں انفکاک  
مصور نہیں ہو سکتا۔ قطع نظر اسکے اوس ذات مطلق کی عموم احاطت محیت  
کو علم کے ساتھ تغیر کرنے میں اس سے زیادہ اور ایک دقیق سر ہے جسکا  
علم کشف حقیقت روح پر منحصر ہے کیونکہ جب روح کی حقیقت کھل جاتی ہے

تو ساتھ ہی اس ذات مطلق کی احاطت کو علم کے ساتھ تعبیر کرنے میں جو ایک خاص مناسبت حاصل ہے وہ منکشف ہو جاوے گی تو ناگزیر اس وقت اس ذات محققان اہل علم کی کمال نقاہت کا اقرار کرنا پڑتا ہے جنہوں نے احاطت و معیت علمی کے کہنے پر زور دیا ہے مگر افسوس کہ اکثر عوام ان اسرار کو سمجھ نہ سکے اور ان بزرگوں کی اتباع نکلی اور نہ صرف معیت علمی ہی کے کہنے پر اتکا کیا بلکہ ذات مطلق سے اس کے صفت علم کا جدا ہونا جائز سمجھا اور بغیر ذات کے احاطت علمی کے ہونے پر اصرار کیا تو مجبوراً یہ علماء دین و محققین کو تردید کے ساتھ انکی اس جہالت کو اس پر ظاہر کرنے پر مجبور ہونا پڑا یہاں تک کہ بدلائل عقلی و نقلی اس سر معیت و احاطت ذاتی حق سبحانہ لغائے کو ثابت کیا جسے ہم نے بعض اقوال و دلائل کو اس کے اس رسالہ میں ذکر کر چکے ہیں۔

بہر حال صراحت کے ساتھ ثابت ہو گیا کہ اکثر اہل علم کا معیت علمی کا منافی معیت ذاتی نہیں ہے مگر افسوس کہ بعضوں نے اسکی مخالفت کی اور اس ذات مطلق کو بالائے عرش مفید کر دیا پس اس صورت میں اس معیت علمی کے عقیدہ کی صورت یہ ہوئی کہ عالم کے ساتھ علم تو ہے مگر ذات ندارد یہ تو ایک بیہودہ خیال ہے جو عقلاً و نقلاً محال ہے کیونکہ نقلاً تو ذاتی و علمی معیت معاً ثابت ہے اور عقلاً کسی صفت کا قیام بغیر ذات کے باطل ہے القصہ جبکہ بغیر ذات کے معیت علمی کے نسبت اس قسم کے عقلی و نقلی اعتراضات اس پر وارد ہوتے ہیں تو چپٹے یہ کہہ دیتے ہیں کہ یہ فیثیہ مجھول لیکن

یہ لوگ اس قدر نہیں سمجھ سکتے درحالیکہ معیت علمی کی کیفیت کا مجہول معنا قابل  
 کے حق میں باعث اطمینان اور سیال کے نسبت سبب ايقان سے نعمت  
 ذاتی کی بھی ہی کیفیت ہے بلکہ معیت ذاتی کی کیفیت کو مجہول کہہ دینے کے  
 صورت میں اکثر عقلی اعتراضات سے مخلصی حاصل ہو سکے سوائے جملہ آیات  
 الہی و احادیث نبوی کی تصدیق بلاتناہل بعیدہ کے ہو جاتی ہے مگر افسوس کہ  
 انہوں نے اس علم طریقہ کو اختیار کیا اور صراط مستقیم سے انحراف کیا اور  
 بغیر سمجھے بالخرم یہ اعتقاد کر لیا کہ حق سبحانہ تعالیٰ بالذات فوق عرش ہی  
 ہے اور بالعلم محیط عالم اور متاثر اس قید کا یہ ہے کہ در صورت معیت ذاتی  
 عالم کے ساتھ حلول و اتحاد لازم آجائیگا اور نیز قاذورات وغیرہ اشیاء  
 بخش و کریمہ کی معیت سے ذات مقدس پر اسکا بڑا اثر لاحق ہو جائیگا حالانکہ  
 یہ خیال باطل ہے کیونکہ جن لوگوں کے عقیدہ میں حق سبحانہ تعالیٰ کا استوار  
 اور فوقیت ذاتی علی العرش بلا حلول و اتحاد کے بطرح جائز ہے و یا  
 جس نے کیفی کے ساتھ حق سبحانہ تعالیٰ کی قربت لوح محفوظ کے ساتھ درست ہے  
 اس طرح دوسرے مخلوقات کے ساتھ بھی اسکی ذاتی احاطت و قربت بغیر  
 از حلول و اتحاد کے جائز و درست ہو جائیگی والا یہ ترجیح بلا مرجح باطل نہیں  
 یا جنہوں نے حق سبحانہ تعالیٰ کی ذات پاک کو بالائے عرش بقوقیت  
 انفصالی فرض کیا ہے وہ کیوں نہیں خیال کرتے کہ بالفرض اگر احاطت  
 و معیت ذاتی کی صورت میں نجاست اشیاء کا بڑا اثر ذات مطلق پر چھ  
 ہوگا تو وہی بڑا اثر نجاست کا صفات حق کے نسبت بھی صادق آجائیگا۔

کیونکہ انہوں نے اس اشیا پر جس کے ساتھ علم و قدرت وغیرہ صفات کی  
 معیت کو مان لیا ہے لہذا جو فرضی قباحت احاطت ذاتی کی صورت میں  
 واقع ہوگی وہی قباحت احاطت صفاتی کی حالت میں بھی باہمی جاویدگی اگر اس  
 قباحت سے نجات حاصل کر سکے لئے صفات حق کو زاید ہر ذات حق یا  
 غیر ذات مطلق فرض کریں تو انفکاک ممکن ہوگا اور جہل لازم آجاویدگی کا  
 روستا سے کہ دست ہاراں جہت نہ رفت و درپایے ناودان بشت  
 بعضوں کا یہ گمان ہے کہ حق بجانہ تعالیٰ کی یہ ذاتی قرب و معیت بلا  
 حلول و اتحاد کے محال ہے یہ خیال محض اجسام کثیف پر قیاس کرتے  
 سے پیدا ہوا ہے کیونکہ یہ شان و جسموں کے قرب و معیت کی ہے  
 حالانکہ حق بجانہ تعالیٰ بعض اپنے مخلوق کی باہمی معیت و قربت میں ایسی حکمت  
 رکھی ہے کہ جس میں باوصف قرب و احاطت کے باہم حلول و اتحاد لازم نہیں  
 آتا واللہ المثل الاعلیٰ روح و جسم کی قرب و معیت بدیہی ہے باوجود اس  
 قربت کے روح کا جسم میں حلول یا اس کے ساتھ اتحاد نہیں ہے کیونکہ جسم  
 دوسرے جسم میں حلول کرتا ہے محل کی تقسیم سے حال کی تقسیم بھی لازم آتی  
 ہے جسم کے لئے تقسیم و تجزیہ لازم ہے بخلاف اسکے بدن انسانی کی تقسیم  
 سے روح انسان کی تقسیم و تجزیہ لازم نہیں آتی اور روح انسانی جسم نہیں ہے  
 کیونکہ اگر روح انسانی جسم ہو تو اسکی تقسیم و تجزیہ لازمی ہوگی اور اس صورت  
 میں ممکن ہے کہ جس شے کا علم ایک جزو روح میں ہو اور سب کا جہل دوسرے  
 جزو میں ہو اور یہ باطل و خلاف واقع ہے اسکے اور دلائل مبسوطہ الما غفر لی

کے رسالہ مضمون سے تلاش کرو جس سے ثابت ہو جاویگا کہ روح جسم نہیں ہے لہذا وہ تقسیم پذیر بھی نہیں ہے وجہ ہے کہ بدن انسانی کا کوئی عضو قطع اور جدا ہو جاوے تو روح انسانی کا کوئی جزو کم نہیں ہوتا بلکہ وہ اپنی اصلی حالت تجرد کے ساتھ باقی رہتی ہے اور جسموں کے اتحاد کی یہ شان ہے کہ جب دو شے متحد ہوتے ہیں تو بعد اتحاد کے وہ تیسری شے بن جاتی ہے مثلاً پانی و شکر مل جانے کے بعدہ شربت ہو جاتا ہے پس روح و بدن میں اس طرح کا کوئی اتحاد پایا نہیں جاتا کیونکہ باوجود بدن کے ساتھ روح کی قربت و معیت کے بدن اپنی اصلی کیفیت پر رہتا ہے اور روح اپنی اصلی حالت پر ہوتی ہے۔ مثل شربت کے کوئی تیسری چیز نہیں بن جاتی۔ المختصر اس قسم کے اور بھی مثالیں ہیں جسکو ہم آئندہ بر محل ذکر کریں گے جس سے ثابت و متحقق ہوتا ہے کہ دو اشیاء کے ہر قرب و معیت میں حلول و اتحاد لازم نہیں ہے اور نیز با وصف روح و بدن کی باہمی قربت و معیت کے خون و اسعاد و فضلات بدن کا کوئی برا اثر روح پر عارض نہیں ہوتا یعنی روح نہ خون کا رنگ لیتی ہے اور نہ غلاطی کے اثر سے متغیر ہوتی ہے پس اس خالق مطلق کے مخلوقات میں غور کرنے والے کے لئے یہی ایک تمثیل کافی ہے جس سے فی الجملہ اس خالق برحق کی اپنی مخلوق کے ساتھ بغیر از حلول و اتحاد کے شامیت و قربت کا ادراک حاصل کر کے وسوسہ شیطانی اور توہمات نفسانی سے اپنے قلب کو باز رکھ کر ایمان حاصل کر سکتا ہے۔

الغرض بعضوں نے اس سر معیت اور حقیقت احاطت الہی کو نہیں

سمجھا اور بغیر جملے بوجے اپنی ذات میں اوسی عقیدہ کو صحیح جانا لہذا بعضے فرضی اور قیاسی نقصانات کی تنزیہ سے ذات مطلق کو مقید کر دیا پس ایسی تنزیہ کی بعینہ وہی صورت ہے جیسے کہ مجوسیہ نے خلق شر سے یزدان کی تنزیہ کرنے کے لئے دوسرے خالق شر اہرن کی تجویز کی ہے کیونکہ انہوں نے یہ گمان کیا کہ یزدان جو خالق خیر ہے وہ شر کو پیدا کر لیا والا وہ خیر محض ہوگا اسوجہ سے کہ انہوں نے اپنے زعم فاسد میں خلق شر کو شر سمجھا تھا حالانکہ خلق شر شر نہ تھا اگر افسوس ہے کہ ان نادانوں نے اس سرکونہ سمجھا لہذا ذات پاک یزدان سے اس شر وہمی کی تنزیہ کی غرض سے شر کا خالق اہرن کو شر اگر یزدان کا شیرک و ہمہتا بنا دیا ہے بریں عقل و دانش بیاید گریست۔

پس یہی حال ہے اوس شخص کا جس نے اپنے قیاسی نقصانات کی تنزیہ کرینک لئے اوس ذات مطلق کو کسی ایک جہت خاص میں محدود و مقید کر ڈالا ہے اصل ثناء اس غلطی کا سرعیت اور وسعت ذاتی کی نا فہمی ہے جسکے وجہ سے اپنے توہمات باطل اور خیالات فاسد کو دخل دیکر حلول و اشاد پر اوسکو محمول کیا اور وجہ اس احتمال کی یہ ہوئی کہ اوس نے نشا بکا قیاس غایب پر کیا لہذا حق سبحانہ تعالیٰ و تقدس کی معیت ذاتی کو با یکدیگر اپنی معیت ذاتی یا اجسام کی قربت پر قیاس کیا اور اپنے زعم میں اوس ذات مطلق سے اسکے بعض صفات کمال و لازوال کے زایل کرنے ہی کو کمال تنزیہ خیال کر لیا جیسے کہ چھپر اپنے خالق کا کمال دو پر وں ہی میں سمجھتا ہوگا یعنی اگر چھپر خدا کی صفت پوچھی جاوے تو وہ بھی اپنی حالت موجودہ و ظاہری پر قیاس کر کے ہی جواب

دیکھ کہ میرے خالق کو بھی دوپڑہونگے کیونکہ وہ اپنا کمال پروں ہی میں پاتا ہے  
 اور ہوا پر اوڑھنے سے نہایت لذت اٹھاتا ہے لہذا اپنے دانت میں یہ جرم  
 رکھتا ہے کہ اگر خدا تعالیٰ کے جو میرا خالق ہے دوپڑہوں وہ ہرگز اڑنے لگیگا  
 تو غاجز کہلائیگا جس سے اسکی ذات پاک میں سخت نقصان لازم آجاویگا  
 اگرچہ اس چہرے بظاہر اپنے زعم میں اپنے خالق کی تنزیہ علی درجہ کی ہے  
 جسے اسکو ناز ہوگا مگر فی الحقیقت جلنے والوں کے نزدیک اسکی یہ تنزیہیسی  
 قبیحہ تشبیہ ہے پس یہ تمام خرابی اسلئے واقع ہوئی کہ اس نے اپنی کم فہمی اور  
 اپنے خالق کی عدم معرفت کی وجہ سے اپنی ذاتی نقصانات سے خالق مطلق کی تنزیہ  
 کرنا چاہا لہذا اپنے صفات پر خالق کے صفات کو قیاس کیا پس یہی حال ہے  
 اس شخص کے قصور عقل کا جس نے فوق عرش سے حق سبحانہ تعالیٰ و تقدس  
 کی احاطت علمی کو مثل اپنے اس احاطت علمی کے فرض کیا ہے جیسے کہ زید  
 باوجودیکہ حیدر آباد میں ہے مگر اکبر آباد کے تاج محل پر اسکا علم حاوی ہے  
 یعنی جیسے کہ زید کے علم میں تاج محل کی صورت حاضر ہے یا یوں کہو کہ زید کا علم  
 اس کے تمامی معلومات پر محیط ہے اسی طرح یا اس سے زیادہ حق سبحانہ تعالیٰ  
 کا علم جمیع عالم پر محیط ہے وما قدامہ واللہ حق درہ اس مثل کے دینے میں  
 اس نے فاش غلطی کی ہے کیونکہ کسی چہرے سے یہ مثل حسب حال و موافق  
 واقع کوئی مناسبت ہی نہیں رکھتی بدین وجوہ کہ زید کو اس تاج محل کا علم  
 بعد رویت کے حاصل ہوا ہے لہذا علم اسکا حصولی ہے کیونکہ قبل از  
 حصول اس رویت کے زید اس سے جاہل تھا یا بعد حصول کے اسکو بہو لگیا

تو بھی جاہل رہا پس ذات زید او اسکے علم میں الفکاک لازم آیا کیونکہ جو عالم حادث کہ زاید بر ذات یعنی عارض ہوتا ہے او سکی ہی شان ہے بخلاف اوس کے حق سبحانہ تعالیٰ کا علم ذاتی قدیم و حضوری ہے جس میں اول و آخر جہل کو ہرگز دخل نہیں ہوتا اور کسی حالت میں ذات و علم الہی میں الفکاک متصور ہی نہیں ہو سکتا عین تفاوت راہ از کجاست با کجاست۔

قطع نظر اسکے اس مثال میں یہ کیسی بڑی اور بدیہی غلطی ہے کہ اس سے اصل مفہوم محبت علی کا بھی ثابت نہیں ہوتا کیونکہ زید کے خیال میں جو صورت داخلی کہ حاضر ہے وہ ہفہ تاج محل کی اصل عمارت خارجی نہیں ہے بلکہ وہ صورت خیالی تاج محل کی مثال ہے پس اس صورت میں زید کا علم تاج محل کی صورت مثالیہ داخلیہ پر محیط ہو انکہ اصل عمارت خارجی تاج محل پر اگر حق سبحانہ تعالیٰ کی احاطت علمی کا یہی حال فرض کیا جاوے تو یہ محض بہتان عظیم ہے یا اگر باعتبار خالقیت کے دیکھا جاوے تو بیشک قبل از خلق کے خالق کو اپنے مخلوقات کا علم ضروری ہے لہذا یعلم من خلق و هو اللطیف الخبیر لہذا وہ ازل ہی میں سب جان چکا ہے۔ لہذا تمامی معلومات یعنی صور علمیہ پر اوس کا علم محیط ہے پس اس احاطت علمی کا اطلاقی مرتبہ علمی یعنی صور علمیہ ہی کے نسبت صحیح ہو سکتا ہے کیونکہ وہ صور علمیہ جو معلوم حق میں بذاتہ خارج نہیں ہو سکتے والا ذات حق میں خلوص لازم آوے گا۔ اور یہ محال ہے پس یقیناً صور علمیہ علم الہی سے کبھی منفک نہیں ہوتے بلکہ از لاداء اعلم الہی میں بحقیقتہ ثابت ہوتے ہیں تو ناگزیر صور خارجیہ جو حکم کن خارجاً موجود ہو سکے ہیں اول صور علمیہ

کے امثال ہوئے جو علم الہی میں ثابت ہیں بہر حال یہہ صور خارجی یعنی معنی سوا  
 ا و ن صور داخلی کے ہوئے جو علمی ہیں لہذا اللہ تعالیٰ کی احاطت و معیت  
 علمی کا اطلاق صرف معلومات ہی کے نسبت مستحسب ہو انکہ اس عالم کے ساتھ کیونکہ  
 یہہ عالم خارجی ا و ن صور داخلی کے سوا ہے پس اس صورت عقیدہ میں علم  
 مطلق سے علم جزئیات عالم کی بھی نفی ہو جاوے گی کیونکہ اللہ تعالیٰ تو بالذات  
 فوق عرش ہی رہتا ہے تو بہر زمین پر جو واقعات کہ انا فنا گذرتے رہتے ہیں پھر  
 ا و کے علم حاصل ہو نیکا ذریعہ ہی کیا ہے اگر یہہ کہا جاوے کہ وہ فوق عرش  
 سے دیکھتا ہے تو اسقدر فاصلہ بعدہ سے دیکھکر معلوم کرنے سے اس عالم  
 کے ساتھ اسکی احاطت و معیت علمی کہاں سے ثابت ہو جاوے گی کیونکہ یہہ علم  
 تو بعد ویت کے حاصل ہوتا ہے جس سے حدوث کو جگہ دیتا ہے بھی وجہ بعض  
 کے حق میں علم جزئیات کے انکار کا سبب ہو گئی لہذا بعضوں نے یہہ گمان  
 کر لیا کہ اللہ تعالیٰ جو خالق ہر شے و بالذات فوق عرش ہے ہر چیز کو اس کے  
 جملہ واقعات و حالات کے ساتھ از ابتدا تا انتہا اول ہی جان چکا ہے اور  
 ا و سی کے موافق ہوتا رہتا ہے پس اس حالت میں اس اعتقاد کی بعینہ یہہ  
 صورت ہوئی جیسے کہ مصو اپنی بنائی ہوئی تمامی تصویر و نکلینے مکان میں  
 بیٹھے ہیں ا و ن ذہنی نقوش کے ذریعہ سے تصور کرتا ہے جو ا و کے خیال میں  
 موجود ہیں یعنی اس صورت میں ا و ن تصویر و نکل علم مصور کو اپنے صور  
 خیالیہ میں غور و فکر کرنے سے حاصل ہو جاتا ہے تعالیٰ اللہ عن ذلک علو  
 کبیرا - حق سبحانہ تعالیٰ ہر چیز کو مثل ہمارے غور و فکر سے اور اک ہین کرنا

بلکہ وہ ہر چیز کو بالمشاہدہ جانتا ہے یعنی جیسے کہ قبل از خلق عالم کے تمامی صور علمیہ عالم پر اوسکی معیت علمی مع الذات کی وجہ سے تمامی صور علمیہ کا شہود و ایضاً بالذات حاصل تھا اوسیطرح بعد از شہود خارجی کے بھی حق سبحانہ تبارک و تعالیٰ کو اس تمام عالم کا علم مع الذات شہود اسی حاصل ہے۔ **ذٰلٰہٰذِ قَالِ اللّٰہُ تَعَالٰی** **وَ اِنَّ عَلٰی كُلِّ شَیْءٍ شَہِیْدٌ** پس اوس علم اور اس شہود میں کی طرح کے تغیر و حدوث کو دخل نہیں ہے کیونکہ قبل از خلق کے اول جو علم ذاتی تھا وہی آخر بعد از خلق عالم کے شہود کا حکم لیا کیونکہ اوسکی ذات اور صفات کی شان **الْاَنْصِبِ** امکان ہے پس الفاظ کی تنگی بغیر معنی میں قاصر ہے لہذا اسکا اولیٰ کشف صحیح پر منحصر ہے جبکہ بعد یہ بات بہ علین الیقین متحقق ہو جاتی ہے کہ حق سبحانہ تعالیٰ کا یہ علم شہودی ہی مبنی ہے اوسکی احاطت و معیت ذاتی پر جسکا مختصر ثبوت عقلی و نقلی او پر گزر چکا اور اوسکی تفصیل موقوف ہے اسات پر کہ جب تک مرتبہ علم سے خارجاً ظہور صور علمیہ کی حکمت ظاہر نہیں سمعیت ذاتی کی حقیقت بھی مشکف نہیں ہوتی مگر یہ محمل اس ستم کے بیان اسلئے قائل نہیں ہے کیونکہ اہل معرفت و صاحبان بصیرت بہت کم ہیں ہاں اگر کوئی طالب حق اس حقیقت کا طالب ہے تو وہ اہل حق سے طلب کرے **یَقُولُ الْحَقُّ وَ هُوَ عَلٰی السَّبِیْلِ**۔

مولوی صاحب نے اپنے جملہ تصنیفات میں بغیر ذات کے حق سبحانہ تعالیٰ کی معیت علمی کے ثبوت پر بہت کچھ زور دیا ہے لیکن کہیں اس مفہوم کو کسی آیت قرآنی یا حدیث نبوی سے ثابت نہیں کیا ہے بلکہ انہوں نے بعض اقوال سلف

و خلف سے اس امر کا استنباط فرمایا ہے۔ اس میں کچھ شک نہیں کہ بعض اصحاب  
سلف نے حق سبحانہ تعالیٰ کی احاطت و معیت کو علم کے ساتھ تعبیر کیا ہے مگر  
اس احاطت و معیت کو بغیر از ذات کے نہیں فرمایا ہے پس اس صورت میں  
یہ معیت علمی منافی معیت ذاتی نہیں ہے جبکا ثبوت مدلل ہم اوپر دیکھے ہیں  
الحاصل مولوی صاحب نے جن اقوال سے یہ استدلال فرمایا ہے۔

(۱) از ایچ لہ ابن عباس و سفیان الثوری کا یہ قول ہے اخرج ابن حاتم عن  
ابن عباس فی قولہ تعالیٰ و هو معکم اینما کنتم قال عالمیکہ اینما کنتم و اخرج  
البیہقی فی مہن السماء و الصفات عن سفیان الثوری انه سئل عن قولہ تعالیٰ  
و هو معکم قال علمہ انتہی یعنی روایت کیا ہے ابن حاتم نے ابن عباس رضی اللہ  
عنہم سے معنی میں قولہ تعالیٰ و هو معکم اینما کنتم کے کہا انہوں نے وہ جاننے  
والا ہے تمکو جہاں کہیں ہو اور روایت کی ہے بیہقی نے کتاب الاسماء  
و الصفات میں سفیان الثوری سے پوچھا اوںکو کسی نے معنی سے قولہ تعالیٰ  
و هو معکم کے کہا علم اور کہا ہے انتہی قول اول کے نسبت مولوی صاحب  
فرماتے ہیں کہ ساتھ ہونے سے مراد جان لینا ہے اور قول ثانی سے مولوی صاحب  
یہ مراد لیتے ہیں کہ یعنی ذات اوںکی تمہارے ساتھ نہیں ہے حالانکہ یہ  
استنباط خلاف معنی قول و مراد قابل ہے کیونکہ کسی نے معیت علمی کا ثبوت  
ذات کی نفی کے ساتھ نہیں کیا ہے بلکہ قولہ تعالیٰ و هو معکم کو عالم یکم پر  
ابن عباس نے استدلال کیا ہے یعنی اللہ تعالیٰ فرماتا ہے کہ میں تمہاری  
ساتھ ہوں اس پر ابن عباس نے یہ استدلال کیا ہے کہ جب اللہ تعالیٰ

تمہارے ساتھ ہے تو بالضرور وہ تمہارا جلنے والا ہے گویا یہاں ابن عباس  
 نے اللہ تعالیٰ کی معیت ذاتی کو اس کے معیت علمی پر دلیل گردانا ہے جیسا  
 کہ اس آیت میں خود حق سبحانہ تعالیٰ نے اپنی معیت علمی کو معیت ذاتی پر دلیل  
 لایا ہے چنانچہ اس آیت میں اس طرح فرمایا ہے کہ اللہ تعالیٰ جانتا ہے جو  
 داخل ہوتا ہے زمین میں اور جو نکلتا ہے اس سے اور جو اترتا ہے آسمان  
 سے اور جو چڑھتا ہے اوس میں اور وہ اللہ تعالیٰ تمہارے ساتھ ہے جہاں  
 کہیں تم ہو یعنی یہاں جس طرح اللہ تعالیٰ نے حصول علم جزیات عالم کو اپنی  
 معیت ذاتی پر استدلال فرمایا ہے اسی طرح ابن عباس نے بھی حق سبحانہ تعالیٰ  
 کے معیت ذاتی کو معیت علمی پر استدلال کیا ہے اور نیز سفیان ثوری نے  
 بھی اسی طریقہ استدلال پر علمہ فرمایا کیونکہ اصل مقصود اس آیت سے ثبوت  
 علم جزیات عالم ہے لہذا سفیان ثوری نے بھی اوسی منشا کے موافق کہا  
 کہ اللہ تعالیٰ علم سے تمہارے ساتھ ہے پس ان ہر دو اقوال سے ہرگز یہیہ  
 امر ثابت نہیں ہو سکتا کہ اللہ تعالیٰ کا فقط علم تمہارے ساتھ ہے بغیر ذات کے  
 قائل و تدبر۔

(۲) از اجلہ دوسرا یہ قول ہے وخرج ابن عبد البر و ابو عبد اللہ ابن  
 بطہ و البیهقی فی الاسماء و الصفات من روایۃ مقاتل بن حیان عن الفضاک  
 و قوله تعالیٰ ۛ یكون من جنوی ثلاثة لا هو و العجم قال هو علی عرشہ  
 و علمہ معهم و لفظ البیهقی هو اللہ علی العرش و علمہ معهم یعنی نکالای  
 عبد البر و ابو عبد اللہ ابن بطہ نے او بیہقی نے کتاب الاسماء و الصفات میں

روایت سے مقاتل ابن حیان کے صحاک سے قول میں اللہ تعالیٰ مایکون  
 من بخوی الایہ کے کہا انہوں نے وہ اللہ تعالیٰ اپنے عرش پر ہے اور علم  
 اوسکا اوسکے ساتھ ہے اور لفظ بہتی کا یہ ہے کہ وہ اللہ عرش کے اوپر  
 اور علم اوسکا اوسکے ساتھ ہے ان ہر دو اقوال صحاک و بہتی سے خود مولو  
 صاحب تو یہ نہ سمجھتے کہ اللہ تعالیٰ کی ذات پاک عرش پر ٹھہری ہوئی ہے  
 اور امام بہتی نے تو قرب الہی کے مفہوم سے فصل و مسافت کی نفی کی ہے  
 چنانچہ بہتی نے اپنی اوسی کتاب اسما و صفات میں علمی کا یہ قول نقل لایا ہے  
 کہ معناه کلاما فیہین الخلق و بیدہ یعنی اللہ تعالیٰ کے قرب کے مفہوم میں مسافت  
 نہیں ہے ورنہ مالیکہ عبد و رب کے فیما بین فصل و بعد مکانی نہیں ہے تو ظاہر  
 ہے کہ امام بہتی کا اعتقاد قرب و معیت حق سے ذات مطلق کی نفی نہیں ہو سکتی  
 ہے تو پھر اوسکی تعبیر علم کے ساتھ کرنا صحیح ہے اور یہ تعبیر خلاف سیاق کلام  
 الہی ہی نہیں ہے کیونکہ اس آیت بخوی میں حق سبحانہ تعالیٰ نے اولاً جملہ  
 اشیا رما فی السلوٰات و ما فی الارض کے علم جزوی و کلی کا آپنے حاصل  
 کرنے کا ذکر فرمایا اور ساتھ ہی اس حصول علم پر معیت ذاتی کا استدلال  
 کیا کیونکہ بعضوں نے ذات حق سبحانہ تعالیٰ کو بچت فوق مقید کر دیا تھا جبکہ  
 لازمی نتیجہ یہی تھا کہ اوس ذات پاک کو علم جزیات عالم کا حاصل نہ ہو کیونکہ بغیر  
 از معیت ذاتی کے حصول علم جزیات عالم کا محال عقلی ہے اور بعضوں کو اوسکی  
 معرفت و معیت ذاتی کی لاعلمی سے علم جزیات عالم کے مفہوم سے بے خبری تھی  
 چنانچہ تفسیر کشاف میں ہے کہ ربیعہ ہٹا عمر و کا اور حبیب اوسکا بہائی ساتھ

صفوان بن اُمیہ کے بایں کرتے تھے ایک نے کہا آیا اللہ جانتا ہے جو کچھ کہتے ہیں  
 ہم دوسرے نے کہا بعض بات جانتا ہے اور بعض نہیں جانتا اور تیسرے  
 نے کہا اگر بعض جانتا ہے تو سب ہی جانتا ہے تب یہ آیت اتری کہ اَلْوَرَّءُ  
 اِنَّ اللّٰهَ يَعْلَمُ اَفِ السَّمٰوٰتِ وَمَا فِی الْاَرْضِ مَا یَکُوْنُ مِنْ شَیْءٍ اَلَّا هُوَ  
 رَٰبِعُهُمْ وَاَلْخَمْسَةُ اَلَا هُوَ سَادِسُهُمْ وَاَلْاَدْنٰی مِنْ ذٰلِكَ وَلَا اَکْثَرُ اَلَا هُوَ  
 مَعَهُمْ اِنَّمَا کَانَ اَوْفِیْهِمْ جَعَلَ اَعْلٰوِیَوْمِ الْقِیَامَةِ اِنَّ اللّٰهَ بِکُلِّ شَیْءٍ مُّحِیْطٌ ۲۷۸ یعنی کہا  
 کیا نہیں جانتا تو کہ اللہ جانتا ہے جو کچھ آسمانوں میں ہے اور جو کچھ زمین میں  
 ہے (وہ اس حصول علم کی بیہ ہے کہ) نہیں بیوتین بایں تین آدمیوں مصلحت  
 کرنے والوں میں مگر چوتھا اون میں خدا ہوتا ہے اور پانچ مصلحت کرنے والے  
 مگر چھٹا اون میں خدا ہوتا ہے۔ ان پانچ میں کا آپ چھٹا بیوتین کی حقیقت اون پانچ  
 کے ساتھ اپنی معیت ذاتی فرمائی اور نہ کم ہوں تین سے اور نہ زیادہ ہوں  
 پانچ سے مگر وہ اللہ ساتھ ہے اونکے جہاں کہیں کہ ہوں (جبکہ ہر امر جزوی کا  
 علم بالذات حاصل ہے تو) پس خبر دیکھا اونکو قیامت کے دن جو کچھ دنیا میں کیا  
 ہے (اس وجہ سے) کہ بتحقیق اللہ تعالیٰ ہر چیز کا جاننے والا ہے کیونکہ ان  
 اللہ بکُلِّ شَیْءٍ مُّحِیْطٌ ہے پس جو ذات کہ بالذات محیط اشیا ہے تو بالفرض  
 اوسکو تمامی واقعات کلی اور جمیع حالات جزوی کا علم بالنبات ہی حاصل ہوگا۔  
 اب یہاں یہ نکتہ بغور سمجھنے کے قابل ہے کہ اون ہر شخصوں کا آپس میں  
 حق سبحانہ تعالیٰ کی شان احاطت علمی کا پوچھنا دلالت کرتا ہے شان احاطت  
 ذاتی کے دریافت یہ کیونکہ اللہ تعالیٰ بالذات فوق عرش ربکرا ان تینوں کے

باتوں کا سننا ناممکن خیال نہیں کیا جاسکتا تھا کیونکہ فاصلہ اور مسافت بعیدہ  
 سے بھی انکی باتوں کا سننا ممکن الوقوع تھا لیکن انہوں نے آپس میں اُسکے لحاظات  
 علم سے سوال کیا تھا اور مجھ اجاطت علی بغیر از معیت ذاتی کے حاصل نہیں ہو سکتی  
 تھی لہذا ان کے جواب میں حق سبحانہ تعالیٰ نے یہ فرمایا کہ میں تمہارے ساتھ  
 ہوں تو ظاہر ہے کہ ساتھ والے سے وہ بھی ایسا سنا تھی جو اوسکی رگ جان سے  
 بھی قریب تر ہے کوئی بات بھی پوشیدہ نہیں رہ سکتی تو بیشک وہو بھی علی علیہ  
 ہوا یعنی وہ ہر بات کا جاننے والا ہے اسی وجہ سے امام مہدیؑ اور رضاؑ نے  
 اس آیت کو معیت علی پر استدلال کیا ہے اور یہی حق اور منطوق آیت ہذا اور  
 موافق واقع ہے کیونکہ جب بخلاف اس شان معیت ذاتی کے اگر انکی باتوں کا  
 علم عرش کے اوپر ہر کسما کے ذریعہ سے حاصل ہوا ہوتا تو وہو معکوا ینما کا نوا  
 نفر ما بلکہ توذیہو بعدا عملوا یوم القیامۃ کے لئے علیؑ کی جگہ سمیعؑ فرماتا یعنی  
 تمام باتوں کو انکے میں نے سن رکھا ہے جسکی خبر انکو قیامت کے دن دوں گا  
 لیکن چونکہ انہوں نے اللہ تعالیٰ کی معیت علی سے سوال کیا تھا لہذا اللہ تعالیٰ  
 نے انکی باتوں کے جاننے کی وجہ اپنی معیت ذاتی فرمائی نہ صرف اسقدر بلکہ  
 اس عموم معیت علی مع الذات کو مختلف صورتوں کے ساتھ بیان فرمایا تو پھر  
 باوصف اسقدر صراحت کے کوئی اہل علم جو راسخ فی العلم ہے اس حکم الہی کے  
 خلاف بغیر از معیت ذاتی کے محض معیت علی کا اعتقاد نہ کر سکتا۔  
 شاید یہاں کوئی بظن یہ گمان کرے کہ اس آیت کا جملہ ثلاثہ لاہورا بعہم کا  
 یعنی اللہ ہر تین کا چوتھا ہے اور دوسری آیت کا جملہ ثلاثہ کا یعنی اللہ تین

میں کا تیرا ہے بظاہر ایک ہی مفہوم پر مشتمل ہے حالانکہ صاحبان بصیرت جانتے ہیں کہ پہلی آیت کے توحید ثابت ہوتی ہے اور دوسری آیت اتحاد پر دلالت کرتی ہے اس اجمال کی یہ تفصیل ہے کہ پہلی آیت کا مفہوم یہ ہے کہ اللہ ہر نبی شخصوں کا چوتھا اور ہر جہاں میں کا پانچواں یعنی ان تمام لوگوں کے سوا ذات اللہ تعالیٰ کی اون پر زائد ہے جس سے اسکی ذاتی مطلقت ثابت ہوتی ہے کیونکہ معیت میں وجہ غیریت کی ضرور ہے اور یہی توحید ہے بخلاف اس کے دوسری آیت کا مفہوم یہ ہے کہ اللہ تین میں کا تیرا ہے جیسے کہ نصاریٰ نے اللہ کی ذات مطلق کو عیسیٰ و روح القدس دونوں ذاتوں میں مقید و محدود کر دیا ہے جس کا مفہوم قید و حصہ ذاتی کے سوا عینیت محض ہے بغیر وجہ غیریت کے پس یہ شرک و اتحاد ہے فافہم اندہ سر دقیق۔

۵۴) از انجملہ ابو عمر ابن عبد البر کا یہ قول ہے کہ لجمع علماء الصحابة والتابعین الذين حمل عنهم التاويل قالوا في تاويل قوله تعالى ما يكون من بخي ثلثة لا هو ارباعهم هو العرش وعلیه فی کل مکان وما خالفهم فی ذلک احد بلحق بقولہ انھ یعنی اجماع کیا ہے علمائے صحابہ اور تابعین نے جن سے تاویل محمول ہوئی وہ لوگ تھے تاویل میں قولہ تعالیٰ ما یكون من بخي الا یہ کے کہ وہ اللہ عرش پر ہے اور علم اس کا ہر جگہ ہیں ہے اور نہیں خلاف کیا انکا اسباب میں کسی ایک نے بھی جسکا قول حجت ہوا انتہی۔ اور مولوی صاحب نے نے ہیں اس قول میں اجماع صحابہ اور تابعین سے تاویل معیت کے ساتھ علم کی ثابت ہوئی ہے انتہی لیکن مولوی صاحب کے اس کلام میں کلام ہے کیونکہ شرح مسلم میں

امام نووی نے کہا ہے کہ اعلیٰ ان لاهل العلم فی احادیث الصفات و آیات  
الصفات قولین احدهما وهو مذهب السلف او کلهم اذ لا یتکلمون فی معنا  
الحدیث یعنی احادیث و صفات و آیات صفات نسبت دو قول ہیں پہلا قول  
مذہب سلف کا ہے وہ یہ ہے کہ وہ گفتگو نہیں کرتے ہیں معنی میں اس کے  
و قول الثانی هو مذهب معظم المتکلمین انہما تناول علی ما یلیق بذاتہ تعالیٰ  
علی حسب واقعہ الحدیث یعنی دوسرا قول مذہب متکلمین کا ہے کہ وہ آیات و احادیث  
صفات کی تاویل اس طرح کرتے ہیں جو لائق ہو ذات سبحانہ تعالیٰ کے اور اس  
کے مقام پر اور نیز ابن تیمیہ نے اپنے رسالہ حمویہ میں یہ کہا ہے جس کا ترجمہ یہ  
ہے کہ روایت کی امام ابو القاسم لاکای نے اپنی کتاب السنۃ میں امام محمد بن  
شاکر و امام ابی حنیفہ سے کہ انہوں نے کہا ہے کہ سارے فقہا مغرب اور مشرق کے  
اتفاق کیا ہے ایمان لائے قرآن پر اور ان حدیثوں پر کہ جن کو معتبر لوگوں نے  
روایت کیا ہے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم سے صفت میں پروردگار عزوجل  
کے بغیر تفسیر اور تعبیر بیان کے اور بغیر تشبیہ کے پہر جو کوئی تفسیر کرے آج کچھ حیرتی  
اون صفات کے یعنی صفات متشابہات سے پس مقرر وہ نفل جاوے طریقہ سہ  
نبی صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کے اوچھڑا جوے جماعت سلف سے کیونکہ انہوں نے  
نہیں بیان کیا اونکا اور نہ تفسیر کی اونکی و لیکن سلف ایمان لائے اون چیز  
جو قرآن اور حدیث میں ہیں اور چپ رہ گئے انتہی - یہ ہر دو قول مولوی صاحب کتاب  
الاستواء علی الاخوان یا نقل لائے گئے ہیں اگرچہ اس مفہوم کا ثبوت کہ مذہب صحابہ  
و غیر ہم کا تفویض تھا مولوی صاحب نے اور بہترے اقوال سے دیے لیکن

یہاں ہماری غرض کے حاصل ہونے کے لئے یہی دو قول کافی ہیں کیونکہ امام زوی  
 کے قول سے معلوم ہوتا ہے کہ صاحب سلف سے صحابہ و تابعین و متبع تابعین  
 آیات صفات احادیث کی معنی میں کچھ گفتگو ہی نہیں کرتے تھے اور یہ سلف و تابعین  
 کے قول سے ان آیات مشاہدات کی جن میں صفات قرب و معیت و احاطت  
 بھی داخل ہیں تفسیر یا تعبیر کرنا خلاف طریقہ بنوی و اصحاب سلف سے بعض آیات  
 قرب و معیت و احاطت کی تعبیر یا تفسیر علم وغیرہ سے کرنا بدعت ہے جیسے کہ امام  
 شوکانی نے کہا ہے جو اس کے آگے لڑ چکا پس اس صورت میں ابو عمر ابی عبد اللہ  
 کے قول سے مولوی صاحب کا یہ استدلال کرنا کہ اجماع صحابہ و تابعین سے  
 تاویل معیت کے ساتھ علم کی ثابت ہوئی ہے ضرغاً مخالف ہے اور ان اقوال جملہ  
 اہل علم کا جنکو صاحب احضار کے جواب میں مستند اخذ مولوی صاحب نے  
 پیش کیا ہے لیکن اس آیت ہا ئیکون من جنوی میں بعض اہل علم نے جو اللہ  
 تعالیٰ کے معیت کی علم کے ساتھ تعبیر کی ہے میں اسکا مخالف نہیں ہوں  
 کیونکہ یہ علمی معیت ذاتی کے منافی نہیں ہے جسکو میں اس کے قبل ثابت  
 کر چکا ہوں البتہ یہ معیت بغیر ذات کے کسی سلف صالح کے قول سے ثابت نہیں  
 ہوتی اگر اس قول کے اس حبلہ سے ہو فوق العرش و علوہ فی کل مکان کے  
 مولوی صاحب نے بغیر ذات کے عموم معیت علمی تصور فرمایا ہے تو نور الدین صابونی  
 کے اس قول کو مکرر ملاحظہ فرمائیگی تکلیف دہ جاتی ہے کہ قالت المعتزلة اذ  
 لا یصل مکان بالعلم اذ لا یصل مکان بالعلم لان من یعلم مکانا  
 لا یصلح ان یقال هو فی ذلک المکان بالعلم یعنی معتزلہ کہتے ہیں وہ تعالیٰ

ہر ایک مکان میں ہے علم سے بغیر ذات کے اور جو شخص کہتا ہے کہ ہر ایک مکان میں ہے باعتبار علم کے اس واسطے کہ جو شخص جانتا ہے مکان کو صحیح نہیں یہ کہ کہا جاوے کہ وہ اس مکان میں ہے علم کے ساتھ یعنی بغیر ذات کے علم کا مکان میں ہونا صحیح نہیں ہے قطع نظر اس کے عقلی و نقلی دلائل سے ثابت ہو چکا ہے کہ ذات مطلق صرف بھت فوق عرش پر مفید نہیں ہو سکتی البتہ اس ذات مطلق عرش کے ساتھ ایک خاص طرح کی نسبت حاصل ہے اور اس عرش کے عالم کے ساتھ عموم معیت حاصل ہے اور اس عموم معیت کو البتہ ابو عمر ابن عبد البر نے علم سے بتیر کیا ہے جیسے کہ دوسرے اہل علم نے کیا ہے وَاِلَّا اللہ تعالیٰ کا فوق عرش رہے ہر مکان میں اس کے علم کو ثابت کر نیکی صورت میں صفات الہی کے نسبت وہی قباحت لازم آوے گی جو فرضی قباحت کہ ذات مطلق کے نسبت خیال کی گئی ہے کیونکہ ذات و صفات حق کے مطلق و منزه ہیں پس جس حالت میں کہ ذات مطلق کو قید مکانی کے مشبہ سے فوق عرش لامکان نام کی جگہ میں مفید کر دیں اور صفات مطلق کو ہر مکان میں جگہ دین تو ذات و صفات مطلق بالکل مفید ہی ہو جاوینگے پس جب تک ذات و صفات حق سے یہ مکانی قید مرتفع نہ ہوئے نام رب الاماں کی ہرگز حاصل نہ ہو سکیگی۔

(۶) از اجلہ امام مالک کا یہ قول ہے کہ وَهُوَ اللہ فی السماء وعلیہ فی کل مکان یعنی وہ اللہ آسمان میں ہے اور علم اس کا ہر مکان میں اتنی یہاں مولو جہاں نے اللہ سے ذات مراد لیا ہے اور سماء سے عرش جس سے یہ استدلال کیا ہے کہ اللہ کی ذات عرش کے اوپر ہے اور علم اس کا ہر مکان میں ہے۔

امراول کے نسبت تو ہم کو مولوی صاحب کے ساتھ اتفاق ہے کیونکہ اللہ علم ذات ہے  
 مگر سارے عرش کا مراد لینا تاویل بعید ہے کیونکہ حق سبحانہ نقلے فرمانا ہے کہ  
 اللہ الذی خلق سبع سموات طباقاً یغنی اللہ وہ ہے جو پیدا کیا ہے سات  
 آسمانوں کو تلے اوپر پس اس صورت میں سارے عرش مراد لینا صحیح نہیں ہو سکتا  
 کیونکہ اس کی تفسیر میں حدیث دلوا اور احوال سے ہر ایک آسمان کے درمیانی  
 فاصلہ مکانی کا ذکر بالتفصیل آیا ہے اور ان ساتوں آسمانوں کے اوپر عرش کا  
 ہونا بیان فرمایا ہے اسکے متعلق ہماری گفتگو رسالہ التشریح فی التبیہ میں مفصلاً  
 گزر چکی ہے درحالیکہ امام مالک رحمہ اللہ فی السماء کا قول منافی ہے مولویضاً  
 کے اوس دعوے کے جو اللہ تعالیٰ کی ذات مطلق کو فوق عرش بغا صلا مکانی  
 لامکان میں مقید کیا ہے تو پہر و علمہ فی کل مکان سے باطلا صحت ذاتی قرب  
 و معیت ذاتی کی نفی کیونکر ہو سکتی ہے کیونکہ ذات سے علم کا انفکاک محال ہے جس کا  
 بیان گزر چکا جس حالت میں کہ اس قول امام مالک سے علم کا انفکاک ذات سے  
 ثابت نہیں ہوتا ہے تو پہر اوس ذات مطلق کی معیت یا قربت علی بغیر ذات کے  
 کیسے ثابت ہوگی فلینا مل۔

(۵) از اجملہ جلال الدین سیوطی کا یہ قول ہے قوله تعالیٰ وهو معکم انما یتوفانہ  
 یخیل حمل المعیۃ علی القرب بالذات فتعین صرفہ عن ذلک وحملہ علی العلم  
 والقدح او علی الحفظ والرعاۃ یعنی قولہ تعالیٰ وهو معکم پس بے شک  
 محال لازم آتا ہے حمل کرنا معیت کا اوپر قرب بالذات کے پس متعین ہوا پہر اسکا  
 اس معنی سے اور حمل کرنا اسکا علم و قدرت پر یا حفظ و نگہبانی پر انتہی۔ اس قول کے

دو مطلب ہیں اول یہ کہ اللہ تعالیٰ کی معیت کا محل قرب ذاتی ہو کر نامحال ہے کیونکہ  
 معیت و قربت کے مفہوم میں تباہی ہے دوسرا یہ کہ معیت ذاتی کو محال کہنا باعتبار  
 ایسی معنی ظاہر کے ہے جس میں حلول و اتحاد و قید مکانی لازم آتی ہے چونکہ بعض  
 آیات صفات کو ان کے ظاہری معنوں پر حمل کرنے سے محال عقلی لازم آتا ہے  
 اور بعض آیات کا بعض سے قرص پیدا ہوتا ہے اور بعض وقت وہ معنی ظاہری  
 خلاف تقدیس شان الہی سمجھی جاتی ہے لہذا اگر براؤسکو محال ٹہرا کر تاویل کرنا پڑتا ہے  
 مثلاً استوی و فوق ہے اگرچہ حق سبحانہ تعالیٰ کا استوی و فوق مسلم ہے  
 مگر جب اہل زنج نے اس کے معنی کو خلاف شان یا ان شان تقدیس الہی سمجھے تو اہل علم  
 کو اس کی لیے معنوں سے تاویل کرنا پڑا جو مخالف تنزیہ الہی نہوں چنانچہ آیات  
 استوی و فوق کے نسبت خود امام جلال الدین سیوطی نے اتقان میں فرمایا  
 ہے ہذا ان صحیح محتاج الی تاویل فان الاستقلال مشعر بالتحقیر یعنی اگر یہ بیانات  
 صحیح ہے کہ یہ محتاج تاویل ہے لیکن استقرار کے ساتھ تاویل کرنا جسم کے ساتھ  
 بغیر کرنا ہے انتہی۔ ایمین کچھ شک نہیں ہے کہ اہل ظاہر و اہل تاویل کے نزدیک  
 ذاتی استوی و فوقیت علی العرش حق سبحانہ تعالیٰ کی مسلم ہے باوجود اسکے  
 ظاہر شبہاں ہے۔ اس ذات پاک کی تنزیہ کر نیکی لے ان صفات کی تاویل کرنی  
 چاہی مگر یہ ایسی تاویل ہے کہ اسکی ذاتی فوقیت کے منافی نہیں امام سیوطی کے  
 اس قول کے نسبت مولوی صاحب زمانے میں کہ پس اگر ذات خدا کا بغیر  
 حلول و اتحاد کے ہمارے ساتھ رہنا جایز بات ہوتی تو بلا حلول نہ ہمارے  
 ساتھ ہے کہنا ضرور تھا اور اسکو محال ٹہرا کیا سبب تھا غرض ذات سے بلا حلول نہ ہمارے

ساتھ ہے کہنا مکاروں کی بات ہے نہ سلف و غیر ہم کی انتہی۔ اصل تو یہ ہے کہ  
 یہاں حق سبحانہ نقلے کو اپنی معیت ذاتی کے ظاہر فرمانے سے اس کے ثمرات  
 یعنی احاطہ علم و قدرت اور اپنی حفظ و نگہبانی کا اظہار منظور ہے لہذا اس اظہار  
 معیت ذاتی سے مقصود بالذات صفات مذکور کی احاطت و معیت و قربت  
 ہے تاکہ معلوم ہو کہ کوئی ذرہ ہی اس کے علم و قدرت و حفظ و حراست وغیرہ سے  
 خارج نہیں ہے پس اس صورت میں ظاہر ہو جاوے گا کہ بغیر ان صفات کی احاطت  
 کے جبکہ اظہار یہاں مقصود بالذات ہے محض ذات کی معیت کہنا صحیح نہیں ہوتا  
 بلکہ بلاشبہ یہ بات محال بھی ہے کیونکہ ذاتی معیت کے ساتھ علم و قدرت کا  
 نہ ہونا ممکن تو کیا بلکہ بقول مولوی صاحب مکاروں کی بات ہے نہ سلف و غیر ہم  
 کی اب رہا یہ امر کہ ذات خدا کا قرب بغیر حلول و اتحاد کے جائز ہوتا تو پھر  
 امام سیوطی اس کو محال ٹھہرانے کا کیا سبب تھا اگرچہ ہم اس کے مختلف اسباب  
 بیان کر چکے ہیں بلکہ بلاحلول و اتحاد و قرب کے محال نہ ہونیکو ان شاء اللہ تعالیٰ ہم  
 آئندہ نہ صرف عقلاً ہی ثابت کر دینگے بلکہ حیات کی صورت میں اس کو لا کر دکھلا  
 دینگے چونکہ اب ہمارے زیر نظر امام سیوطی علیہ الرحمۃ کا کلام ہے جس سے ہم  
 استنباط کرنا چاہتے ہیں کہ امام صاحب موصوف کا عقیدہ اس بارہ میں  
 کیا ہے کیونکہ عموم معیت ذاتی کا انکار مبنی ہے اس بات پر کہ اللہ تعالیٰ کی  
 ذات پاک علی العرش بجمت فوق مقید ہو حالانکہ وہ نہ صرف اس کے مخالف ہیں  
 بلکہ بعض اس کے دوسرے اقوال سے تو اس انفصالی فوقیت کی نفی اور ذاتی  
 قرب و معیت کا ثبوت متحقق ہوتا ہے چنانچہ ایک قول کو امام سیوطی کے جسکو انہوں نے

شیخ عز الدین سے نقل آیا ہے اور ہم سابق نقل کر چکے ہیں یہاں پر اوسکا اعلیٰ  
 کرتے ہیں کہ اندہ اقرب الی کل شیئ لیس شیئ اقرب الیہ من شیئ ولا شیئ ابعد  
 الیہ من شیئ لا یجمع فی قرب المسانہ لانہ مترا عن ذلک وقال کذا الکی سبحانہ  
 وقللے موجود فعل مکان ما خلا منہ مکان و مترا عن مکان والنرمان و  
 قال هو لا یف ولا این له + وهو فعل النولج لا یزال یعنی وہ قریب تر ہے  
 ہر شے کے نہیں ہے کوئی شے قریب تر طرف اللہ کے کسی شے سے اور نہیں  
 ہے کوئی شے بعید تر طرف اللہ کے کسی شے سے یعنی یہ بعد بمعنی قرب مسافت  
 کے نہیں ہے کیونکہ وہ منور ہے اس قرب مسافت سے اور کہا اس طرح کہ حق  
 سبحانہ تعالیٰ موجود ہے ہر مکان میں اور نہیں خالی ہے اوس سے کوئی مکان  
 اور پاکے مکان و زمان سے اور کہا نہ کیسے اوسکو اور نہ مکان ہے  
 اوسکو اور وہ ہر طرف سے ہمیشہ انتہی۔ یہاں اولیٰ سبحانہ تعالیٰ کی عموم قربت  
 ذاتی کو بیان کیا لان اثبات الذات للذاتی سبحانہ انما هو اثبات الوجود یعنی  
 جب ذات باری کا ثبوت مستوجب ثبوت وجود باری سے تو ذات و وجود  
 واجب کا ایک ہی مفہوم ہو اکیونکہ وجود پر ذات کے تقدم کا مفہوم عدم ہے  
 یعنی بغیر وجود کے ذات متصور نہیں ہو سکتی یا وجود کا تقدم ذات پر عدم  
 ذات کا منافی ہے لہذا وجود واجب میں ذات واجب ہے ہی سر واجب الوجود  
 الحاصل بعد بیان عموم قربت ذاتی کے اس قرب سے مسافت کی نفی کی جس سے  
 بھی قرب ذاتی ثابت ہو گئی کیونکہ جب جمیع موجودات سے وجود واجب میں  
 بعد و الفضل نہیں ہے تو پھر اوسکا مکان جو لا مکان ہے عرش پر بغویت

انفصالی نہ جبکہ لامکان و مکان کے درمیان سے یہ مسافت مکانی مرتفع ہوگی  
 تو بالضرور اسکی قربت مخفی ہوگی لہذا جمیع ممکنہ پر لامکان کی احاطت اور اس  
 ذات مطلق کی قربت ثابت ہوگی تو پہر کوئی مکان موجود کا اس کے وجود سے  
 کتب خالی رہ سکتا ہے یہاں شیخ عزالدین رحمۃ اللہ علیہ کا یہ قول کہ لکن سبحانہ  
 تعالیٰ موجود فی کل مکان مطلقاً منہ مکان گو یا کہ تفسیر ہے ٹیڈ کے اس قول  
 الاکل شوماً خلا اللہ باطل کی جسکی تصدیق۔ آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم  
 نے اصلاً قلمۃ اللبید سے فرمائی ہے لہذا دراصل یہ تفسیر حدیث صحیح ہی کی  
 ہے اور پہر باوجود ثبوت عموم احاطت ذاتی کے اس ذات پاک کے مکان کی  
 تنزیہ کی تاکہ جو حلول و اتحاد مکانی کا شبہ ناشی ہوتا ہے وہ مرتفع ہو جاوے  
 کیونکہ حلول و اتحاد دو جسموں کے احاطت و قربت کی خاصیت ہے لہذا اسکی  
 ذاتی احاطت سے کیفیت جسمی اور اینیت مکانی کی نفی فرمایا ہے اگرچہ یہ قول الام  
 سیوطی نے نقل لایا ہے مگر صرف نفسہ فقلا عرف ربہ کے مفہوم کے ثبوت  
 پر اس قول کو استدلال کیا ہے لہذا ہمارے پاس مستند ہے اور شیخ عبدالوہاب  
 شرانی کی کتاب البیواقیت سے ایک واقعہ نقل ہم کر چکے ہیں کہ اس مسئلہ معیت  
 ذاتی و علمی کی تحقیق کے نسبت شیخ ابراہیم شازلی کے اور شیخ بدرالدین العلانی  
 المحفی کے درمیان ایک مجلس منعقد ہوئی تھی اور شیخ ابراہیم شازلی عقلاً و نقلاً  
 معیت و قربت ذاتی کا مدلل ثبوت دے رہے تھے کہ اس عرصہ میں شیخ جمال الدین  
 سیوطی تشریف لائے چنانچہ شیخ عبدالوہاب شرانی فرماتے ہیں کہ فقال ما جہلکم  
 ہذا فلا تکر والہ المسئلہ فقال تریلاون علم الامر ذوقا و اسماعا تھا تو اسماعا تھا قال معیت

تعالیٰ ازلیہ لیس لہا ابتداء و کانت الاشیاء کلہا ثابتہ فی علمہ ازلا  
 تعینا بلا بدایہ لانہا متعلقہ بہ تعلقاً سبجی علیہ العدم لا متعلقہ وجود  
 علیہ الواجب وجودہ بغیر معلوم و استحالہ طریاً تعلقہ بہا لما یلزم  
 علیہ من حیث علیہ تعالیٰ بعد ان لم یکن و کما ان معینہ تعالیٰ  
 ازلیہ کذلک ہی ابدیہ لیس لہا انتہاء فهو تعالیٰ معہا بعد حد و ثبات  
 من العدم عیناً علی وفق ما فی العلم تعیناً و هكذا ایکن الحال اینما کنت  
 فی عوالم رباطتھا و ترکیبھا و اضافتھا و تجدیدھا من الازل الی ما فیہا  
 لہ فادھش حاضرین بما قالہ فقال لیم اعتمدوا ما قررہ لک فی المعنی  
 فاعتمدوہ و دعوا ما ینافیہ تکراراً و امنہ حیان لمولا کما حق التنبیہ و  
 تخلصین لبعقو لکم من شجھات التنبیہ وان اراد احدکم ان یعرف  
 ہذا المسئلۃ ذوقاً فلیس قیادہ لی اخرجہ عن وظایفہ و ثباتہ و ما لہ  
 و اولادہ و ادخلہ الخلق و امنعہ النوم و اکل الشہوات و انا  
 اضمن لہ و صولہ الی علو ہذا المسئلۃ ذوقاً و کشفاً قال شیخ ابراہیم  
 فمما تجرأ احد ان یدخل معہ فی ذلک العهد ثم قام الی شیخ ذکر یا و  
 شیخ یرہان و الجماعۃ فقبلوا الیہ و انصرفوا انتہی کلام البوقیت یعنی بہر آئے  
 شیخ جلال الدین سیوطی پس کہا انہوں نے کہ یہ کیا مجمع ہے یہاں۔ لوگوں نے  
 بیان کیا کہ یہ مسئلہ ہے یعنی (مسئلہ قرب و سمیت کا) فرمایا انہوں نے تمہارا کیا  
 ارادہ ہے کہ اس مسئلہ کا علم ذوقاً یعنی عرفاناً و کشفاً حاصل کریں یا سماعاً یعنی نقلاً  
 پس کہا انہوں نے نقل سے پس کہا جلال الدین سیوطی نے سمیت اللہ نقل کی

ازلی ہے اور سکی کوئی ابتدا نہیں ہے اور کل اشیاء اور سب علم میں ازل سے ثابت  
 و متعین ہیں بلا بدایت کے اس واسطے کہ یہ معلومات متعلق ہیں ایک ایسے تعلق کے  
 ساتھ کہ محال ہے انکی معدومیت بسبب محال ہونے واجب الوجود کے علم کا بغیر  
 معلوم کے اور بسبب محال ہونے طریق ان تعلق یعنی قطع تعلق علم کا معلومات سے  
 اس واسطے کہ لازم آتا ہے اوپر اس کے حادث ہونا علم اللہ تعالیٰ کا بعد اس کے  
 کہ نہ تھا اور ایسا ہی معیت اللہ تعالیٰ کی ازلی ہے جیسا کہ وہ معیت ابدی ہے  
 نہیں ہے اور سبب انتہاء پس اللہ تعالیٰ کی معیت اپنے معلومات کے ساتھ ہم سر  
 عین میں پیدا کر نیکی بعد ویسی ہی ہے جیسے کہ علم میں بتعین بھی (یعنی حق بجانب تعالیٰ کی  
 معیت قبل از خلق کے مرتبہ علم میں حقایق عالم یعنی صور علمیہ کے ساتھ بطرح حق یا وہی  
 موافق بعد از خلق کے عالم کے ساتھ ہے) اور سبب حاکم حال ہے ایما مصنعت کا  
 سبب عالموں میں بسبب ہونے کے وقت یا اس کے مرکب ہونے کے وقت یا اسکی اضافت  
 و نسبت کے وقت اور پیدا ہونے کے وقت ازل سے بیکرا بد تک (یعنی سبک نامت  
 بھی مخلوق میں تو قبل از خلق و بعد از خلق کے جملہ مراتب میں بھی اللہ تعالیٰ کی  
 معیت از لا و ابداً حاصل ہے) پس حیران سے ہو گئے حاضرین انکی افسان  
 سے کہا ان کو اعتقاد کہ جو کچھ کہہ تیر کی ہے میں نے تم سے معیت کے باب میں  
 اور اعتماد کرو اس پر اور چوڑ دو جو کچھ منافی ہے اس کے تو ہو جاؤ گے اپنے  
 مولیٰ کے مندر یہ کرنے فالون سے جو حق مندر یہ کا ہے اور خالص کر نیوالے ہو گئے  
 اپنے مخلوق کو شبہات سے تشبیہ کے اگر تم سے کوئی چاہتا ہے کہ اس مسئلہ کو ذوق  
 کے ساتھ پہچانے پس سوچئے چمکو (یعنی پیروی کو) میری، پس میں نکال دو گنا

اشغال سے اور کپڑوں اور مال اور اولاد سے اس کے اور داخل کر دوں گا اس کو خلوت میں اور باز رکھوں گا اس کو نیند اور کہانے اور خواہش کی چیزوں سے اور میں خُصاً من ہوں اس کا کہ پہنچ جاؤ گا وہ علم کو اس مسئلہ کے ذوقاً اور کشفاً کیا شیخ ابراہیم نے کیا جرات کرتا ہے کوئی کہ داخل ہوا اس کے ساتھ اس عہد پر پہراٹھہ کھڑے ہوئے شیخ ذکر کیا اور شیخ برہان اور جماعت چوملی کے ہاتھ تمام ہوا کلام الیہ اقبیت کا۔

حاصل اس تمام تقریر کا اس قدر ہے کہ ہر مکان اور مکان والے یعنی بعد از خلق عرش و فرش و اجسام و ارواح وغیرہ حملہ عالم کے ساتھ حق سبحانہ تعالیٰ کی معیت ایسی ہے جیسے کہ قبل از خلق کے اونکے حقایق کے ساتھ تھی لہذا یہ معیت اللہ تعالیٰ کی قبل از خلق و بعد از خلق کے انہی وابدی ہے لہذا قبل از خلق عالم کے حقایق و عالم یعنی معلومات کے ساتھ حق سبحانہ تعالیٰ کی یہ معیت علی مع الذات تھی تو بعد از خلق کے بھی عالم کے ساتھ وہی معیت ذاتی مع العلم ہوئی پس اس صورت میں یہ قول امام سیوطی کا موافق ہوا شیخ غزالی کے اس قول کے جس کو انہوں نے نقل لایا ہے کیونکہ شیخ مذکور نے بھی حق سبحانہ تعالیٰ کی عموم معیت ذاتی جملہ اشیا اور جمیع اکثہ کے ساتھ بیان کی ہے اور امام سیوطی نے اس کا ثبوت اس طرح دیا ہے کہ ان اشیا اور اکثہ کے حقایق کے ساتھ اللہ تعالیٰ کی جو معیت از لاہتی بعد از خلق کے بھی وہی معیت ابدی ہے تو ظاہر ہے جبکہ حقایق اشیا کے ساتھ اللہ تعالیٰ کی معیت سے ذات پاک پر اس کا کوئی سوا اثر مرتب نہیں ہوا تھا تو بعد از خلق

بھی اس معیت سے کوئی بڑا اثر مترتب نہ ہوگا اور امام سیوطی کے اس تقریر سے کہ یہ معیت ازلی وابدی ہے شیخ عزالدین کا وہ قول بھی ثابت ہو گیا کہ وهو فی کل النواشی کا نزول یعنی اللہ ہر طرف ہے ہمیشہ ہے کیونکہ اللہ بالذات لامکان میں ہے اور اس لامکان کی احاطت سے کوئی شے اور کوئی مکان بھی خالی نہیں ہے یہی سر ہے کہ ہر شے اور ہر مکان کے ساتھ اللہ تعالیٰ کی ذاتی احاطت و معیت متحقق ہے اور اسی سر کے طرف حق سبحانہ تعالیٰ نے اشارہ فرمایا ہے کہ فایمنا تولوا فخر وجهہ اللہ مگر افسوس کہ اس وجہ احاطت کا ادراک بجز صاحبان بصیرت کے دوسر کوئی نہیں کر سکتا اصل تو یہ ہے کہ اگر جمیع موجودات کے ساتھ اس واجب الوجود کے معیت کی جو نسبت کہ حاصل ہے وہ منکشف ہو جاوے تو علم الیقین سے معلوم ہو جاوے گا کہ موجودات کا جو ذرہ کہ اس معیت ذاتی و احاطت وجودی سے خارج ہے وہ تاریکی عدم میں گر جاوے گا اور اس وقت لا حول و لا قوۃ الا باللہ باطل کا سر شکار ہو گا لیکن اسکے لئے مجاہدات و مراقبات کی سخت حاجت ہے لہذا اس معیت کا ذوق کشف کرنے کے لئے امام صاحب نے فحاطین و حاضرین کو مجاہدہ کے طرف بلایا تھا۔

المتخصر امام سیوطی کی اس تمام تقریر سے جاننے والا جو بی سمجھ جاوے گا کہ مولوی قسطلانی نے جو استنباط اونکے پہلے قول سے معیت ذاتی کے محال ہونے پر کیا ہے وہ کہاں تک صحیح ہے کیونکہ امام صاحب کی اس تمام تقریر سے صاف ہوا ہے کہ انکے نزدیک معیت ذاتی کی عقیدت کے بغیر تشریع تمام رب الانام کی حاصل نہیں ہو سکتی تھی اس واسطے انہوں نے فحاطین کو اسی عقیدہ پر قائم رہنے کی سخت تاکید کی

اور اس عقیدہ معیت ذاتی کے نسبت جو شبہات عقلی وارد ہوتے ہیں اور اس سے  
 باور پانے کی نہ صرف ہدایت دی بلکہ زد و کذا و کثافت اس معیت ذاتی کے حقیقت کا  
 اور اک کرانیکا آپ ذمہ لیا آخر کار جملہ حاضرین کو سوائے سرتلم خم کر نیکے چارہ کا  
 نہ بھا اور نیز امام سیوطی نے تفسیر در التثویر میں اس حدیث کو ذکر کیا ہے جبکہ ابن  
 مردودیا و سیوطی نے عبادہ بن الصامت سے روایت کی ہے کہ قال رسول اللہ  
 صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم ان من افضل الایمان المرء ان یعلم ان اللہ عز  
 وجل معہ حیث کان یعنی رسول صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے فرمایا ہے کہ بہ  
 تحقیق افضل ایمان آدمی کا یہہ جانے کہ بیشک اللہ عز وجل اس کے ساتھ ہے  
 جہاں ہو صدق رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کیونکہ بغیر اس معیت ذاتی  
 و احاطت و جود می کے ایمان کامل حاصل نہیں ہو سکتا کیونکہ امرار توحید سے  
 سمریت کا افضل سر توحید ہے پس خبردار ہمارے اس استدلال سے کوئی یہہ  
 گمان نہ کرے کہ حضرات سلف اس سر توحید سے ناواقف تھے حاشا و کذا ایسا گمان  
 کوئی نادان بھی نہ کرے بلکہ وہ ان تکلم الناس علی امر عقولہو کے مصداق  
 تھے لہذا امتیاط کو کام فرماتے تھے اور فتنہ میں لوگوں کو ڈالنے سے روکتے تھے  
 جبکہ ہم نے کس قدر صراحت رسالہ التثبیہ فی التثبیہ میں کی ہے۔

(۶) از اجماع امام غزالی کے قول کا یہہ ترجمہ ہے باوجود اسکے وہ ہر موجود  
 فریب ہے اور بندہ کے رگ گردن سے بھی فریب تر ہے اور سب چیزوں کے  
 باس موجود ہے کیونکہ اس کی نزدیکی اجسام کے نزدیک ہونے کے مشابہ نہیں جطرح  
 کہ اس کی ذات اجسام کے ذات کے مشابہ نہیں انہی مولوی صاحب اس غفل سے

معیت علمی مراد دیتے ہیں اور ان کے مقابل معیت ذاتی اخذ کرتے ہیں لہذا مولانا  
 فرماتے ہیں کہ اس عبارت سے معیت ذاتی سمجھتے ہیں سوا ان کی کہ علمی ہے اور اقوال  
 اہل سنت سے بے خبری کا سبب ہے یا ان کی اگلی پچھلی عبارت پر نظر نہ کیا باعث  
 یا عوام فربہ کا ارادہ کیونکہ ان کی سمجھ سے امام غزالی پر کئی باتیں لازم آتے ہیں  
 جو نہایت درجہ برے ہیں اول امام محمد غزالی اس قول سے سارے اہل سنت  
 کے مفسرین کے مخالف ٹھہرتے ہیں کہ وہ سارے قرب و معیت کو خدا کے  
 علمی کہتے ہیں اور یہ بھی بات ہے کہ اس سے وہ اہل سنت سے خارج ہو جاتے ہیں  
 میں یہ کہتا ہوں کہ معیت ذاتی کے متعلق جن علمائے محققین کے اقوال کو میں نے  
 پیش کیا ہے اور جس کو انہوں نے مدلل ثابت کیا ہے یا جن اہل علم نے آیات معیت  
 کی تفسیر صفت علم کے ساتھ نہیں کی ہے یا جن اصحاب سلف نے آیات صفات  
 کی تفسیر یا تاویل کرنے سے منع کیا ہے یا جنہوں نے صفت علم کے ساتھ تفسیر و  
 تفسیر کر نیکو بدعت ٹھہرایا ہے یا جن تکلمین نے معیت ذاتی اور معیت علمی دونوں پر  
 اجماع منعقد ہونیکا ذکر کیا ہے کیا یہ سب کے سب اہل سنت سے خارج سمجھے جائینگے  
 اور کیا باوجود اس قدر اختلاف اہل علم کے پہر بھی سارے مفسرون کا معیت علمی پر  
 تفسیر کرنا اور اس پر اجماع ہونا ثابت ہو جائیگا ہرگز نہیں۔ مولوی صاحب  
 فرماتے ہیں کہ دوسری برائی یہ کہ ان صاحبوں کے قول کے موافق اس عبارت  
 سے قرب و معیت ذاتی سمجھیں تو تب امام کے کلام میں تناقض ثابت ہوتا ہے  
 یعنی پہلی عبارت سے اللہ تعالیٰ کا عرش کے اوپر ہونا اور اس سے لگا ہوا  
 اور اس پر قرار پکڑا ہوا نہ ہونا اور دوسری جگہ ٹلنے سے بھی ٹھہرنا ثابت ہوتا ہے

تو پہر بر خلاف او سکے نیچے کی عبارت عرش و ساتون آسمانوں کے نیچے ہیں سو  
 بندوں کے رگ گردن سے بھی زیادہ ذات سے نزدیک ہے کہیں تو اوپر کے  
 سب مذکور باتوں کا خلاف ہوتا ہے یہ تو صاف باطل ہے الخ اگر یہ امر تسلیم کر لیا جاوے  
 تو کلام الہی اور احادیث نبوی بھی اس اعتراض سے محفوظ نہیں رہ سکتے کیونکہ خود  
 حق سبحانہ تعالیٰ نے ایک جگہ الرحمن علی العرش استوی فرماتا ہے دوسری  
 جگہ ہوا اللہ فی السموات والارض ارشاد کرتا ہے اور تیسری جگہ وحی  
 اقرب الیہ من حبل الودیہ کا حکم ہوتا ہے اور سطح آنحضرت صلی اللہ علیہ  
 وآلہ وسلم نے کبھی تو یہ فرمایا کہ نزل اللہ فوق ذلک اور کبھی یہ کہا کہ لو انکو دلتیم  
 یجئ الی الارض السفلی لہبط علی اللہ پس امام غزالی نے بھی اگر خدا و رسول کی  
 اتباع کر کے پہلے عبارت میں اللہ تعالیٰ کا عرش کے اوپر رہنا بیان کر کے  
 پچھلے عبارت میں اللہ تعالیٰ کا بندوں کے رگ گردن سے بھی قریب تر رہنا  
 بیان کیا ہے تو گویا انہوں نے کلام الہی اور حدیث نبوی کی ترجیح کی ہے تو  
 انکی اس طرز بیان پر جو اعتراض کہ وارد کیا جاوے گا وہ خدا و رسول کے کلام کے  
 طرف راجع ہو جاوے گا اصل تو یہ ہے کہ کلام الہی اور احادیث نبوی میں ہرگز تضاد  
 ہی نہیں ہے بلکہ بوجہ نا سمجھی کے تو من مبعض و تکفر مبعض کا مصداق بننے  
 سے اس قسم کے تفرقات پیدا ہو جاتے ہیں کیونکہ اگر حق سبحانہ تعالیٰ کے  
 اس حکم محکم پر ایمان مستحکم ہو جاوے کہ ان اللہ علی کل شیء شہید اور واللہ  
 بکل شیء عیظ تو پھر کچھ بھی نقص باقی نہیں رہتا کیونکہ اللہ سبحانہ کی اس احاطت  
 سے کوئی شے از عرش اعلیٰ تا تحت الارض خارج نہیں ہے تو پہر اللہ تعالیٰ کا

عرش پر اور آسمانوں اور زمین پر ہونا جیسے کہ اوسکی تنزیہ ذاتی کے لایق ہے صحیح ہو جاتا ہے ایسا واسطی امام غزالی رحمۃ اللہ علیہ نے بھی باوجود استوے علی العرش کے پھر بندہ کے ساتھ اوسکی معیت کو بیان فرمایا ہے چنانچہ اوسکی اصل عبارت یہ ہے **انہ مستوی علی العرش علی الوجه الذی قالہ وبالمعنی الذی اراد استواء منزلاً عن المماسۃ والاستقرار والتکن والحلول والا** **منقال لا یحکمہ العرش وحملہ محمولون بلطف قدرۃ ومقہورون فی قبضۃ** **وهو فوق العرش والسماء وفوق کل شیء الی تخوم النری فیتد لا تنزیلاً قرباً الی العرش والسماء کما لا تنزیلاً بعداً عن الارض والنری بل هو رفیع الدرجات عن العرش والسماء کما انہ رفیع الدرجات عن الارض والنری وهو مع ذلک فریب من کل موجود وهو اقرب الی العباد من جبل الوریلا وهو علی کل شیء شہید اذ لا یمائل فریبہ قرب الاجسام کما لا یمائل ذاتہ ذات الاجسام وانہ لا یعمل فی شیء ولا یعمل فیہ شیء تعالیٰ ان یحویہ مکان کما تقدس ان یحلہ زمان بل کان قبل ان خلق الزمان والمکان وهو الان علی ما علیہ کان ذاتہ باین عن خلقہ بصفانہ لیس فی ذاتہ سواہ ولا فی صواہ ذاتہ الخ یعنی یہ کہ وہ عرش پر اس طرح ہے جس طرح کہ اوس نے خود فرمایا اور جس اعتبار سے کہ اوس نے مقید کیا ہے یعنی عرش کو چھونے اور اوس پر چمنے اور جگہ پر گرنے اور اوس میں غلزل کرنے اور دوسری جگہ ٹلنے سے پاک ہے عرش اوسکو نہیں اٹھاتا بلکہ عرش اوس کا لین عرش سب کو اوسکی لطف و قدرت اٹھائے ہوئی ہے (بیان امام رضا**

اوس عقیدہ کا رد فرمایا ہے جنہوں نے حق سبحانہ تعالیٰ کا استقرار و تمکن  
 علی العرش اور فوقیت اقصائی کہا ہے اور سب اوس کے قبضہ قدرت میں  
 دبے ہوئے ہیں اور وہ عرش اور آسمان کے فوق ہے اور نیچے کی زمین تک  
 کی جتنی چیزیں ہیں ان سب پر فوق ہے اس فوقیت کے سبب سے اللہ تعالیٰ  
 عرش کے نزدیک نہیں ہے اور نہ زمین سے دور ہے بلکہ عرش و آسمان کے  
 نزدیک ہے اور زمین اور اوس کے نیچے سے دور ہونے سے اوس کے مراتب  
 بلند ہیں اور باوجود اس کے وہ ہر موجود چیز سے قریب ہے اور بندہ کی رگ گردن  
 سے بھی قریب تر ہے اور سب چیزوں کے پاس موجود و حاضر ہے (اس  
 قول سے تو عرش و فرش سے ذات حق سبحانہ تعالیٰ کی مکانی جدائی بالکل  
 مفقود ہو گئی کیونکہ ظاہر ہے کہ اگر ذات اللہ تعالیٰ کی عرش کے اوپر فاصلہ  
 پر ہوتی تو عرش کے مقابلہ میں آسمان دور اور زمین و تحت الثرے دور تر  
 ہوتے یعنی بمقابلہ تحت الثرے کے دوری کے عرش اللہ تعالیٰ کے  
 نزدیک ہوتا کیونکہ اسکا فاصلہ کم ہے در حالیکہ امام صاحب نے یہ فرمایا ہے  
 کہ اللہ تعالیٰ کے فوقیت کی عرش و سما اور تحت الثرے وغیرہ تمامی اشیاء  
 پر ایک ہی حالت سے تو ظاہر ہے کہ یہ فوقیت مثل اجسام کے فوقیت کے  
 نہی جہین نقل و حرکت و مسافت ضروری ہے جبکہ اوس ذات  
 مطلق کی فوقیت میں بعد و فصل کی گنجائش ہی نہیں ہے تو بجز قریب کے  
 اور کوئی نسبت ہی منظور نہیں ہو سکتی اسی واسطے فرمایا کہ اس فوقیت کے  
 سبب سے اللہ عرش کے نزدیک نہیں ہوتا اور نہ زمین سے دور ہوتا ہے

کیونکہ حق سبحانہ تعالیٰ کی اس ذاتی فوقیت میں وہ قرب و بعد جسمی نہیں ہے جس میں  
 فضل و مسافت مکانی ہو لہذا اگر میرا وہیں واجب الوجود کا ہر ایک موجود کے  
 قریب ہونا لازمی ہو اچونکہ لفظ قرب میں گونہ بعد بھی پایا جاتا ہے لہذا بصیغہ  
 افضل التفضیل اس ذات پاک کا ہر بندہ کی رگن جان سے بھی زیادہ قریب  
 ہونا بیان کیا اور اس کہنے میں قولہ تعالیٰ وسخ اقرب الیہ من جبل الودید  
 کی ترجمانی کی ہے اور اوسپر دوسری آیہ کریمہ وہو علیٰ کتبہ کو شہید کو شہدا  
 فرمایا کیونکہ جب وہ ہر شے پر حاضر ہے تو عرش و سما و زمین و تحت الثرائے اور  
 ہر چیز کا ظاہر بلکہ اس کے باطن کی رگ جان بھی اس کی قربت و احاطت ذاتی  
 سے خارج نہیں رہ سکتی ہے چونکہ اوس ذات مستلحق کے قریب کے نسبت قربت  
 اجسام کا شبہ ناشی ہوتا ہے کیونکہ قربت اجسام کی بعد و فضل کے بعد  
 واقع ہوتی ہے لہذا اس رفع شبہ کے لئے فرمایا کہ اس کی قربت اجسام  
 کے نزدیک ہونیکے مشابہ نہیں جس طرح کا اس کی ذات اجسام کے ذوات  
 کے مشابہ نہیں اور یہ کہ وہ کسی چیز میں طول نہیں کرنا اور نہ وسیلہ کوئی چیز  
 حلول کرے اس بات سے وہ برتر ہے کہ اس کا محیط کوئی مکان ہو جیسا کہ اس  
 سے پاک ہے کہ کوئی وقت اس کو گھیر سکے بلکہ وہ مکان و زمانے سے پیشتر  
 موجود تھا اور وہ اب بھی ویسا ہی ہے جیسا پہلے تھا اور یہ کہ خدا اپنے صفات میں  
 اپنے مخلوق سے علیحدہ ہے خدا کی ذات میں اس کے سوا کوئی اور نہیں ہے  
 اور نہ کسی دوسرے میں اس کی ذات ہے انتہی یعنی اولاً امام غزالی رحمۃ اللہ  
 علیہ نے جمع اشیاء کے ساتھ حق سبحانہ تعالیٰ کی عموم قربت بلا تفاوت

ثابت کر گئے ساتھ ہی اسکی قرب ذاتی سے بعد و مسافت مکانی و حلول  
 و اتحاد بھی کی نفی کی ہے پس باوجود اسکے یہ کہنا کہ امام غزالی کی اس عبارت  
 سے قرب و معیت ذاتی ہرگز مراد نہیں ہے ہرگز صحیح نہیں۔ اس بات کے  
 امتحان کی ایک آسان صورت یہ ہے کہ ایک ایسے شخص سے اس عبارت  
 کا مطلب پوچھ لیا جاوے جسکا ذہن اس مسئلہ قرب ذاتی یا علمی دونوں سے  
 معرے ہو۔ اور دیکھ لیا جاوے کہ اس عبارت سے آیا وہ قرب ذاتی  
 سمجھتا ہے یا امام صاحب کی غرض اس سے قربت علمی بیان کرنا ہے میں  
 جہاں تک خیال کرتا ہوں یقیناً یہ کہہ سکتا ہوں کہ ایک اونے درجہ کا  
 عربی و ان جو عربی عبارت کو پڑھ سکتا ہو۔ بالضرور امام صاحب کی اس  
 عبارت سے قرب ذاتی ہی ثابت کر لگا کیونکہ شروع سے آخر تک جسقدر ضمائر  
 لائے گئے ہیں وہ تمام ذات ہی کے طرف راجع ہیں چنانچہ خود مولوی صاحب  
 نے بھی اندہ مستوی علی العرش و فوق العرش میں ان ہر دو ضمائر غائب کا  
 مرجع ذات حق ہی کو مان لیا ہے اسی بنا پر مولوی صاحب نے یہ دعویٰ  
 کیا ہے کہ اللہ تعالیٰ کی ذات فوق عرش لامکان میں ہے حالانکہ کسی آیت  
 و حدیث یا کسی اثر صحیح میں تو کہیں یہ نہیں آیا ہے کہ اللہ کی ذات فوق العرش  
 ہے بلکہ کہیں تو اللہ یا رحمن کا عرش پر ہونا بیان کیا گیا ہے اور کہیں ضمائر  
 سے اسکی ذاتی فوقیت کا ذکر آیا ہے ان ہر دو صورت میں ایک مولوی صاحب  
 کیا بلکہ اونکے مخالف فرقہ نے بھی اسم اللہ اور ضمیر ہو سے اسکی ذاتی فوقیت  
 علی العرش پر استدلال کیا ہے اور بتیک یہ استدلال صحیح ہے پس مسطر ح کہ

امام غزالی نے اُنہ مستوی العرش و فوق العرش سے ذاتی فوقیت علی العرش کو ثابت کی ہے اس طرح و هو اقرب الی العبد سے اوسکی ذاتی قربت کا اظہار ایک ہی صورت کے ساتھ کیا ہے یعنی ان ہر دو بیانات کے سیاق عبارت میں کوئی فرق نہیں رکھا ہے اور نہ امام صاحب نے و هو اقرب الی العبد کے ساتھ کوئی ایسا قرینہ بیان فرمایا ہے جس سے اوسکی قربت علمی سمجھی جاسکے بلکہ امام صاحب نے اپنے اس قول کے ساتھ دو ایسے قرینے بیان کئے ہیں جس سے قربت ذاتی بلا کسی شک و شبہ کے ثابت ہو جاتی ہے اولاً یہ کہ امام صاحب نے حق سبحانہ تعالیٰ کی ارفع عرش تا تحت الثریٰ عموم فوقیت بیان کیا اور پھر اس فوقیت سے بفضل کی نفی کی اور پھر اوسکی عموم قربت ثابت کی کیونکہ حق سبحانہ تعالیٰ کی ذاتی قربت تمام اشیاء کے ساتھ اوس حالت میں بعید از عقل ہے جس صورت میں کہ ذات اللہ اور ذوات اجسام میں بفضل و بعد و مسافت واقع ہو جبکہ ان جملہ موافقات قرب کے اسباب عقلی کی نفی کی جاوے تو قربت ذاتی ثابت ہی ہو عطا و گلی بالغرض اگر ہم اس قدر صراحت کے بعد بھی امام صاحب کی مراد قربت علمی کے طرف محمول کریں تو امام صاحب کی ہمتا م تحریر لغو اور بیان جہل ٹھہراتا ہے کیونکہ اگر اللہ تعالیٰ کی ذاتی قربت عرش کے ساتھ نہ تھی تو منہ عن المائسۃ ولا استقار و التمكن والحلول والا انتقال کے کہنے کی ضرورت ہی کیا تھی کیونکہ یہ تمام اوصاف ماس و استقرار و تمكن و طول و انتقال کے ذاتی ہیں نہ علمی کیونکہ قربت علمی کے صورت میں عرش کے چھوٹے یا عرش پر علم کے ٹھہرنے یا عرش پر علم کے مکان پر ٹھہرنے یا علم کا عرش کے اندر اترنے یا علم کا عرش سے

حرکت کرنیکا احتمال ہی پیدا نہیں ہو سکتا کیونکہ صفت علم کے ساتھ اوصاف ذاتی کا احتمال کرنا دیوانگی ہے تو صاف ظاہر ہے کہ یہاں امام صاحب کا مقصود عرش کے ساتھ اظہار قرب ذاتی ہے لہذا امام صاحب نے حق سبحانہ تعالیٰ کے اس قرب ذاتی پر جو شبہ کہ قرب اجسام کے اوصاف ذاتی مثل ماس و مستقر و تمکن و حلول و نقل کا ناشی ہوتا تھا وہ مرتفع فرمایا ہے اس طرح اگر تمام اشیاء کے ساتھ قربت علیٰ الہی امام صاحب کے مقصود میں ہوتی تو ذائدہ لایحل فی شیء و لایحل فیہ شیء تعالیٰ عن تجوید مکان کا کہنا فضول تھا کیونکہ صفت علم کی یہ شان نہیں ہے کہ کسی چیز میں حلول کرے یعنی اس کے اندر کہیں جاوے اور نہ علم کے اندر کوئی چیز داخل ہو سکتی ہے اور نہ کوئی مکان علم پر حاظر کر سکتا ہے کیونکہ یہ تمام اوصاف ذاتی ہیں لہذا قربت ذاتی ہی میں حال و محل ہو سکتا احتمال پیدا ہوتا ہے یہی وجہ ہے کہ امام صاحب نے ان اوصاف ذاتیہ اجسام کو اس ذات پاک کی قربت سے متغی کیا جس سے بلاشبہ ثابت ہوتا ہے کہ یہاں اس قربت الہی کے اظہار سے امام صاحب کی غرض اظہار قرب ذاتی ہے علیٰ نہیں تا یہاں کہ جب امام صاحب نے بعد بیان عموم قربت حق سبحانہ تعالیٰ کے یہ فرمایا کہ لایما فی قرینہ قرب لاجسام محالاً متماثل ذائدہ ذات لاجسام یعنی حق سبحانہ تعالیٰ کی نزدیکی اجسام کی نزدیکی کے مشابہ نہیں حسب طرح اللہ کی ذات اجسام کے ذاتوں کے مشابہ نہیں (انتہی) پس امام صاحب کا قرب حق سبحانہ تعالیٰ سے قرب ذاتی اجسام کی نفی کرنا دلالت کرتا ہے قرب ذاتی حق سبحانہ تعالیٰ پر کیونکہ اگر یہ قربت حق سبحانہ تعالیٰ کی صفی ہوتی تو

اوسکی نفی مشابہت قرب ذاتی اجسام کے ساتھ غلط پڑتی کیونکہ صحت و درجہ  
 کا تفاوت بدیہی ہے جبکہ امام صاحب نے قرب اجسام کی مشابہت سے  
 قرب حق کی نفی کے ساتھ ہی ذات مطلق کی مشابہت سے ذات اجسام  
 کی نفی کی ہے تو ظاہر ہے کہ یہ قرب حق کی ذاتی ہے اسی واسطے اس قرب  
 ذاتی حق سے جملہ اوصاف قرب ذاتی اجسام کی نفی کی ہے بلکہ عالم کے ساتھ  
 اللہ تعالیٰ کی اس قرب ذاتی کے نسبت طول و اتحاد وغیرہ کے اذن  
 اوصاف اجسام کا شبہ مرتفع ہو جاوے جو ایک گروہ جسموں کے قرب  
 میں واقع ہونے میں پس اسی قول سے امام صاحب کے یہ بات بخوبی ثابت  
 ہوتی ہے کہ حق سبحانہ تعالیٰ کا یہ قرب ذاتی بغیر طول و اتحاد کے ہو ورنہ  
 مولوی صاحب نے اتنے میں تیسری بجائی یہ کہ امام محمد غزالی نے اس  
 کتاب العقاید کے فصل ثالث کے اصل نام میں فرمایا اوصاف اجسام کا ترجمہ یہ  
 ہے کہ اہل باطل اپنے اہل ظاہر کا چار و مضطرب ہونے کی طریقت اور ان قبول تعالیٰ  
 و ہو معکرماتما کسرت کے کیونکہ یہ معیت خدا کی اتفاق سے اہل سنت کے قبول  
 ہے علم و حفاظت پر انتہی یعنی اس سے معیت علمی مراد ہے نہ ذاتی پس اس کا  
 خلاف کرنا اپنے کا آپ ہی خلاف کرتا ہوتا ہے انتہی۔ مولوی صاحب کے  
 اس ارشاد پر غور کر نیکی لئے پھر اوپر سے اصل عبارت کو بیان نقل کرتے ہیں  
 اريد بلا استواء الى السماء حيث قال القرآن فاستوى الى السماء وهي  
 ديجان وليس قلب الا بطريق حق ولا يستلوه كما قال الشاعر قد  
 استوى بشرف على العراق ومن غير سيف ودمر وهاوق واضطر الى الحق

الى هذا التاويل ~~عيا~~ اضطرار لعل الباطل الى تاويل قوله تعالى وهو معكم اينما  
 كنتم اذ حمل ذلك ~~بلا~~ اتفاق على الاحاطة والعلو بين آسمان پر مستوی ہوئی  
 وہی معنی مقصود ہے اس آیت میں نماستوی الى السماء ہی دھان  
 اور وہ معنی صرف قبر اور غلہ کے جیسے ہو سکتے ہیں جیسا کہ اس شعر میں  
 ہے کئی شاعر کے سے اب بشر مستوی ہو املاک عداق پر۔ تلوار کی نہ خونگی  
 ہو ہی احتیاج آئے۔ اور اہل حق کو اس تاویل کے سوا کوئی چارہ نہیں  
 جیسا کہ اہل باطل مضطرب ہو گئے تاویل میں قوله تعالى وهو معكم اينما كنتم کے  
 تو نہیں ہونے اسکا حمل احاطہ اور علم پر کیا انتہا۔ امام صاحب کے اس بیان  
 سے صرف اسبقہ مستفاد ہوتا ہے جیسے کہ اہل باطل استوی علی العرش اور  
 استوی الى السما کی تاویل کرنے میں مضطرب ہو کر کسی نے اللہ تعالیٰ کا  
 حلول فی السماء کہا اور کسی نے اس سے مراد اتصال علی العرش لیا اور  
 کسی نے انفصال ثابت کیا وہی اضطراب وہو معكم کی تاویل میں بھی واقع ہوا  
 لہذا کوئی اللہ تعالیٰ کی ذات پاک کا حلول ہر مکان میں ثابت کیا اور  
 کسی نے ذات مطلقہ کو فوق عرش مقید کر کے بغیر ذات کے اس کے علم کو  
 تمامی اکتہ میں جگہ دی لہذا ناگزیر اہل حق کو اس معیت ذاتی کو مع العلم کہا  
 پڑا تو نہیں معلوم کہ اس قول سے کیا مؤذونش لازم آیا اور اس بارے  
 میں کہاں ثابت ہوا کہ اللہ تعالیٰ کی معیت بغیر ذات کے محض علمی ہے بلکہ  
 امام صاحب نے تو یہاں یہی کہا ہے کہ اضطرار لعل الباطل الى تاويل قوله  
 تعالى وهو معكم اينما كنتم اذ حمل ذلك بلا اتفاق على الاحاطة والعلو

یعنی مضطرب ہوئے اہل باطل تاویل کرتے ہیں اس آیت وهو معکواً ایما کنتم  
 کے یہاں امام صاحب نے تو یہ نہیں کہا ہے کہ یہ اہل باطل معیت ذاتی کہتے  
 والے ہیں یا ان اہل باطل کو ذات سے تاویل کرنے میں یہ اضطراب واقع ہو رہا ہے  
 بلکہ یہاں امام صاحب تو اہل باطل اور ان لوگوں کو کہہ رہے ہیں جنہوں نے  
 بغیر ذات کے معیت علمی کے قایل ہیں بیشک ان کا یہ قول مضطرب ہے کیونکہ ذات  
 مطلق کو علی العرش مقید کر کے ہر اوہلی معیت علمی کو عرش و تحت عرش کے  
 تمام اشیاء کے ساتھ ثابت کرینکی صورت میں سو اے اضطراب کے  
 کی طرح قلب کو سکون و قرار حاصل نہیں ہو سکتا لہذا اہل باطل کے اس اضطراب  
 کو رفع کرنے کے لئے فرمایا کہ اذ حمل ذلک بالاتفاق علی الاحاطة والعلم یعنی  
 سبہوں نے اتفاق کیا ہے کہ اس معیت کا اطلاق احاطت ذات اور علم پر  
 ہے کیونکہ یہاں امام صاحب نے علی الاحاطة والعلم یعنی احاطہ اور علم کے  
 درمیان وادعطف لایا ہے تو معلوم ہو کہ احاطت جو معطوف علیہ ہے وہ معطوف  
 یعنی علم کے سوا کچھ ہے تو بالضرورة احاطت ذاتی ہوگی جسکے ساتھ علم کو  
 شامل کیا ہے پس اس صورت میں اس قول سے سب کا اتفاق احاطت ذاتی  
 مع العلم پر متحقق ہو گیا جو بھی قول اہل حق ہے۔ تو پھر نہ معلوم کہ کیسے ثابت ہو گیا  
 کہ وهو معکواً سے ذات کا مراد لینا تاویل ہے کیونکہ تاویل میں حقیقت کا حمل  
 مجاز پر کیا جاتا ہے لیکن وهو معکواً میں ضمیر ہو کا مرجع ذات سے لہذا اس آیت سے  
 معیت ذاتی سمجھنے والے تاویل کر نیوالے ہوں گے۔ بلکہ اس آیت کے اصلی مفہوم  
 کو اس کے حقیقی معنی پر حمل کرنے والے اہل حق ٹھہرے ہوں بیشک ضمیر ہو کا مرجع

علم لینا اور اس آیت کے مفہوم کو بغیر ذات کے معیت علی پر حمل کرنا اوہل باطل  
گمراہ حق اسکے سوا چارہ نہیں کہ اسکے معیت ذاتی کو مع العلم کہیں کیونکہ یہ  
بغیر خلافت واقع نہیں ہے جسکو ہم ثابت کر گئے ہیں۔

ماضی مدعا اس قول میں امام صاحب کا معیت علی کہنا احاطت ذاتی کے تحت  
ہے شاید مولوی صاحب کی نظر سے احاطہ اور علم کا درمیان وادعاطفہ  
گر گیا ہو گا لہذا انہوں نے امام صاحب کے اس قول سے معیت علی کو ہی غنہ  
کیا تاہم میں کہتا ہوں کہ یہ معیت علی بھی اور اسکے خلاف ہے جسکا دعوے  
مولوی صاحب نے کیا ہے کیونکہ مولوی صاحب حق سبحانہ تعالیٰ کے ذات  
مطلق کو عرض کے اوپر بہت دور و دراز فاصلہ پر بٹھا دیا ہے اور ذات حق اور  
ذوات خلق کے درمیان فاصلہ و مسافت مکانی کو ثابت کیلئے تمام عالم کے  
ساتھ اللہ تعالیٰ کے علم کو بغیر ذات کے سمجھا ہے جس سے ذات حق سے اسکے  
علم مطلق کا انفکاک و جدا ہونا لازم آتا ہے بخلاف اسکے امام غزالی رحمۃ اللہ علیہ  
نے ذات حق و ذوات خلق کے درمیان بُعد و مسافت و فضل و جہت کی  
بکلی نفی کر کے قرب ثابت کی ہے اور ذات حق سے اسکے علم مطلق کا انفکاک  
محال ٹھہرایا ہے تو۔ یہ بین تفاوت راہ از کجا است یا کجا۔

اگرچہ امام غزالی رحمۃ اللہ علیہ کے گذشتہ اقوال سے ان دونوں امر کو ہم نے  
ثابت کر دیا ہے لیکن امام مدوح نے احیاء کے فضل سیوم کے اصل باب میں  
نفی جہت انفصالی وغیرہ کی معقولی طرز پر اس طرح فرمائی ہے کہ اللہ تعالیٰ  
کی ذات جہتوں کی خصوصیت سے پاک ہے اس لئے جن میں جہت ہیں یا اوپر یا

نیچے یا اونے یا بائیں یا آگے یا پیچھے اور یہ سب جہتیں اللہ تعالیٰ ہی نے انسان  
 کے پیدائش سے پیدا کئے ہیں اس لئے کہ اللہ تعالیٰ نے انسان کی دو طرفین  
 ایسی بنائیں کہ ایک زمین پر رکے اور کواپاؤں کہتے ہیں اور دوسرے اس کے  
 مقابل حبکا نام سے ہے پس لفظ فوق کا اس جہت سے عبارت ہے جو سر کے  
 طرف ہے اور تحت اس کا نام ہو اجا پاون کے طرف ہو یہاں تک کہ چونی اگر جہت  
 میں اولیٰ ہو کر چلے تو اس کے حق میں کڑیوں کی جانب نیچے ہو جائیگی گویا اسے  
 نسبت کردہ اوپر کہلاتی ہے اور انسان کے لئے دو ہاتھ خداے تعالیٰ نے  
 بنائے کہ اگر اوئیں سے ایک بدنبت دوسرے کے قوی تر تھا اور جس کے لئے  
 وہنا نام ہوا اور اس کے مقابل کا نام بایان رکھا گیا اور جو جہت کہ اول کے طرف  
 پڑے اس کا نام داہنے اور بائیں کے طرف والے کا نام بائیں ہوا اور نیز اس کے  
 لئے دو جانب بنائے کہ ایک طرف سے دیکھا ہے اور اس طرف کو چلتا ہے تو  
 جس طرف کو چلتا ہے اس کا نام آگے ہوا اور اس کے مقابل کا نام پیچھے ٹھہرے  
 یہ جھکون جہتیں انسان کے پیدا ہونے سے پیدا ہوئیں اگر انسان بالضرع اس  
 وضع پر پیدا نہوتا بلکہ گول مثل گیند کے ہوتا تو ان جہتوں کا وجود بھی نہوتا پس خداے  
 تعالیٰ ازل میں کسی جہت سے خالص کس طرح ہو سکتا ہے کہ جہتیں تو حادث ہیں  
 اور نہ اب کسی طرح کسی جہت سے خالص ہے کیونکہ انسان کی پیدائش کے وقت  
 خاص کسی ایک جہت میں نہ تھا اور وہ منہ ہے اس بات سے کہ اس کے لئے اوپر  
 ہو کیونکہ وہ اس بات سے برتر ہے کہ اس کا سر ہوا اور اس جہت کو کہنے  
 ہیں جو سر کے جانب ہوا یہ طرح اس کے لئے نیچے ہی نہیں کیونکہ نیچے اس

جہت کا نام ہے جو پاؤں کے جانب ہوا اور غلطی سے پاؤں سے مبرا ہے اور  
یہ سب باتیں عقل کے نزدیک محال ہیں انہی اس قدر صراحت کے بعد بھی کیا امام رضا  
کے نسبت یہ خیال کیا جاسکتا ہے کہ وہ حق سبحانہ تعالیٰ کی ذات مطلق کو محبت قویہ  
انفصالی معینہ کرنے والوں سے ہیں حاشا وکلا بلکہ انہوں نے تو ذات مطلق کے  
وجود میں اس جہت فوقیت انفصالی کو معدوم کر دیا ہے باوصفہ او سکے یہ یہ  
کہنا کہ امام مہر و حق قرین ذاتی کے معقد نہ تھے بہتان صریح ہے بلکہ یہ کہنا گویا اوپر  
اس بات کا اتہام ہے کہ وہ وجود باری ہی کے منکر ہیں کیونکہ جناب مہر و حق فضل و  
بعد وجہت کی نفی ذات باری سے کرنے کے ساتھ قرب کی بھی نفی مستوجب نفی ذات  
ہے اور یہ محال و غلط ہے پس خوب غور کرو پس جو شخص امام صاحب کے نصیحا  
کو دیکھا ہو وہ تو کبھی اونکی پاک ذات کے نسبت ایسا گمان نہ کر سکیگا بلکہ جس قدر میں نے  
بعض اقوال امام صاحب کے سکے آگے لائے ہیں اوپر ایک غایر نظر ڈالنے سے  
صاف ظاہر ہو جاوے گا کہ امام صاحب تو حق سبحانہ تعالیٰ کی معیت ذاتی کے ثبوت  
میں وہ داد دی ہے کہ سب اہل حق کو ان کے ممنون احسان رہنا چاہئے و عجائلی  
ضرورت نہیں بلکہ عنوان کیمائے سعادت ہی کو دیکھ لو اور پھر میرے اس بیان  
کی تصدیق مولانا شاہ عبد الغنی صاحب سے کر لو کہ انہوں نے ایک سوال کے  
جواب میں کیا کہا ہے جسکی عبارت اسی کتاب کے آخر میں نقل ہوگی۔ انشاء اللہ تعالیٰ  
و ع از انجلہ امام ربانی مجدد الف ثانی کا یہ قول مندرجہ مکتوب اس جلد اول ہے  
کہ احاطہ و قرب او تعالیٰ علی است چنانکہ مقرر اہل حق است شکر اللہ تعالیٰ علیہ  
اور قرب او اس تعالیٰ کا علی ہے جسے کہ قرار داد اہل حق کا ہے اللہ تعالیٰ انکی

سعی مشکور کرے الخ اس کا کل مکتوب سے ثابت ہوتا ہے کہ امام ربانی اول امت ذاتی  
 کے قابل تھے چنانچہ وہ فرماتے ہیں کہ مستحق فقر از خوردی باز مشرب اہل توحید بود  
 والذ فقیر قدس سرہ نگہ رانی تمام در باطن کہ بجانب مرتبہ بے کیفی و شستہ اند و بکار ابن الفقیہ  
 نصف الفقیہ فقیر ازین مشرب از روئے علم حقا و افر بود و لذت عظیم داخل  
 تا آنکہ حق سبحانہ لغالے محض کرم خویش بخدمت ارشاد پناہی خالص و معارف آگاہی  
 موید الدین الرضی شینما و مولانا و قبلتنا محمد باقی قدس اللہ تعالیٰ سرہ رسانید و ایشان  
 بفقیر طریقہ حلیفہ بنید تعلیم فرمودند و توجہ بلیغ بحال این مسکین مرعی و شستہ بعد  
 از مہارت این طریقہ علیہ در اندک مدت توحید وجودی منکشف گشت و غلو  
 درین کشف پیدا شد علوم و معارف این مقام فراوان ظاہر گشتند و کہ دقیقہ از  
 دقایق این مرتبہ ماندہ باشد کہ آنرا منکشف نگردانیدند و دقایق و معارف شیخ محمد الدین  
 ابن العربی را کیا یعنی لایح ساختند و تجلی ذاتی کہ صاحب فصوص آنرا بیان فرمود  
 است و نہایت عروج جز آنرا نمی دانند و نشان آن تجلی میگوید و ما بعد هذا  
 العدم المحض بآن تجلی ذاتی مشرف گشت و علوم و معارف آن تجلی را کثیر محض  
 بنجام الوالیۃ میداند نیز بہ تفصیل معلوم شد و سکونت و طلبہ بر حال درین توحید  
 بجد رسید کہ در بعضی عریضہ ہا کہ بحضرت خواجہ نوشتہ بود این دو بیت ہر اکبر  
 سر سر سر است نوشتہ بود **در باغی** ۱۰۰ درینا کہین شریعت ملت احماسی است  
 ملت ما کافری و ملت ترسای است کفر و ایمان زلف روی آن بر نی بیای است  
 کفر و ایمان ہر دو اندر راہ ایک تائی است و این حال نامت مدیکشید و از شہرہ  
 بہنین انجا مید ناگاہ غایت بیغایات حضرت جل سلطانہ از در پچہ غیب در عرضہ ظہور

آمد و پردہ روپوش بچوانی و بچگونگی را بر انداخت علوم سابق کہ مبنی از اتحاد و وحدۃ وجود  
بودہ اند و بزوال آوردند و احاطہ و سیران و قرب و معیت ذاتیہ کہ در ان مقام  
منکشف شدہ بود مستتر گشتند و یقین معلوم گشت کہ صانع راجل ثانیہ با عالم ان  
نسبتہائے مذکورہ سچ ثابت نیست احاطت و قربت اولیٰ علیٰ است چنانچہ مقرر  
اہل حق است شکر اللہ نقلے لیسیم فقط امام ربانی کے اس تمام تحریر کا حاصل اسقدر  
ہے کہ او کے والد بزرگوار کا مذہب و طریقہ نقشبندیہ اور مشرب توحید و جود ہی تھا  
اور او کے مرشد باقی باللہ قدس سرہ نے یہی انکو توحید و جود ہی ہی کا ارشاد فرمایا  
تہا جبرائیلون نے مقادست کی اور تجلی ذاتی سے مشرب بھی ہوئے اور ایک  
مدت دراز تک اس مقام میں رہے اور پھر یہ نسبت وحدت و جود ہی کی ان سے  
زایل ہو گئی تو احاطہ و سیران و قرب و معیت ذاتی کی کیفیت بھی جو مقام توحید  
وحدۃ وجودی میں منکشف ہوئی تھی پوشیدہ ہو گئی اور نسبت معیت و احاطت  
علیٰ کی اون پر ظاہر ہوئی اس سے ثابت ہوتا ہے کہ در حقیقت معیت ذاتی حق ہے  
جس عقیدت پراونکے والد اور مرشد اور او کے جد اعلیٰ نقشبند علیہ الرحمہ تھے چونکہ  
امام ربانی نے یہ بھی بیان کر دیا ہے کہ نسبت قرب و معیت ذاتی کا تحقق کشف  
سر توحید و جود ہی پر مبنی ہے لہذا اسی مقام تجلی ذاتی میں اون پر قربت و معیت  
ذاتی کا انکشاف ہوا تھا لیکن معلوم ہوتا ہے کہ یہ انکشاف تام نہ تھا لہذا تجلی  
ذاتی پر صفائی تجلی غالب آگئی لہذا انہوں نے مرتبہ ذات سے صفات کے  
طرف نزول فرمایا کیونکہ یہ شہود ذات کا من و راے حجاب صفات تھا لہذا  
یہ نظر توحید صفائی کی تھی جسکے بعد توحید ذاتی یا جود ہی حاصل ہوتی ہے

چنانچہ امام ربانی کی آخری مکتوبات سے یہ امر ثابت ہے آخر کار حضرت مروج سے  
 توحید وجودی کے مقام پر عروج فرمایا اور تجلی ذاتی سے منفر ہوئے جیسا کہ پہلے  
 نے مکتوب (۸۹) جلد سیوم میں معیت حق سبحانہ تعالیٰ کے طرف اشارہ فرمایا ہے  
 کہ واپچہ فخر این حقیر است درین مسئلہ و مناسب شان تقدس و تنزیه عبارت  
 ہمہ از دست نہ بان معنی علما رطلو اہر بران اقتضا دہانید و گویند صد و رطلی ہمہ از دست  
 این خود صادق است مع ذلک این جماعہ قہ و بکر ہم است کہ علما بان ہند نگشتہ اند  
 و صوفیہ دریافت آن متناوشتہ و آن ارتباط اصالت و ظلیت است یعنی  
 اگر وجود ممکن است ناشی از وجود واجب است تعالیٰ و پر تو وجود واجب است  
 سبحانہ الخ ترجمہ سابق کہ زچکا یہاں امام ربانی نے اہل ظلو اہر کے (جنکو مولو حصہ  
 نے اہل باطل کہا ہے) اوس عقیدہ کا انکار کیا ہے جو وہ کہتے ہیں کہ ذات  
 حق سبحانہ تعالیٰ اور اس کے مخلوق کے درمیان کوئی تعلق نہیں ہے بلکہ وہ فرماتے  
 ہیں کہ خالق و مخلوق کے درمیان ضرور تعلق و ارتباط اصلاً و ظلاً حاصل ہے  
 جس کا مفہوم دوسرے لفظوں میں احاطت و معیت ذاتی ہے اور نیز اس کے بعد  
 آخر میں فرماتے ہیں کہ واپچہ این فقیر از اطلاقات ایشان معنی ہمہ ادست معنی  
 آنت کہ این ہمہ جزئیات متفرق حادث ظہور ایک ذات اند تعالیٰ و تقدس  
 یعنی اور جو کہ ہمہ فقیر وجودیہ کے اطلاقات سے معنی ہمہ ادست کی سمجھا ہے وہ  
 ہمہ کہ ان تمام متفرق و حادث چیزوں کا ظہور اسی ایک ذات تقدس تعالیٰ  
 کا ہے فقط پس بیان بھی توحید وجودی کے اقرار سے معیت و قربت ذاتی  
 ظاہر ہوتی ہے چنانچہ مولوی اسماعیل شہید نے رسالہ صراط مستقیم میں اپنے مرشد <sup>علیہ</sup>

امام ربانی کے اس منشاء کو طریقہ مجربہ کے مراقبات میں تصور کیا جاوے کہ جس کو ہم سابق نقل کر چکے ہیں کیونکہ امام ربانی کے مرشد باقی باللہ قدس سرہ نے اپنے رسالہ نور وحدت میں توحید وجودی ومعیت ذاتی کو ثابت کر چکے ہیں تو پھر اس کے خلاف امام ربانی رحمۃ اللہ علیہ کے نسبت یہ کہنا کہ وہ بغیر ذات کے محض معیت علی کے قابل تھے ہرگز صحیح نہیں ہو سکتا کیونکہ اس شان کی معیت علی اولاً اس امر کے مقتضی ہے کہ صفت علم کا انفکاک ذات سے ممکن و جایز ہو حالانکہ امام ممدوح نے جلد اول کے مکتوب ۳۱ میں فرمایا ہے جس کا حاصل یہ ہے کہ فی نفس الامر ذات و صفات الہی میں انفکاک نہیں ہے اور جو از انفکاک صفات کا عقیدہ مخالف اہل سنت ہے انتہی لخصاً تو پس جناب ممدوح کا قرب علی کہنا منافی قرب ذاتی نہ ہو کیونکہ ذات و علم الہی میں انفکاک متصور نہیں ہو سکتا اور ثانیاً قرب ذاتی کا انفکاک سبب کو چاہتا ہے کہ اللہ تعالیٰ کی ذات مطلق علی العرش بحیث فوقیت انفصالی مفید ہو حالانکہ خود امام ربانی نے جلد سیوم کے مکتوب (۵۳) میں فرمایا ہے کہ فهو سبحانه لا یتمتع مع شیء ولا یتمتع به شیء ولا یتصل بالاشیاء ولا یتفصل لاشیاء عنہ تعالیٰ ولا لاشیاء ایضاً غیر متصلہ بہ سبحانه ولا یتفصل عنہ سبحانه الخ یعنی پس وہ سبحانہ نہیں متحد ہوتا ہے کسی شے کے ساتھ اور نہیں متحد ہوتی ہے اس کے ساتھ کوئی شے اور نہیں متصل ہوتا ہے وہ اشیا کے اور نہیں منفصل ہونے میں اشیا اور اس تعالیٰ سے اور اشیا و بھی اس سبحانہ سے متصل نہیں اور نہ اشیا منفصل ہیں اس سبحانہ تعالیٰ سے الخ اور جلد ثانی کے مکتوب ۶۷ میں فرمایا ہے

کہ جہت را در حضرت او تعالیٰ گنجائش نیست یعنی ذات مطلق میں قید جہت کی  
گنجائش نہیں ہے اور جلد سوم کے مکتوب دء الا میں فرماتے ہیں کہ ہوجانہ  
متنہ عن الخلد ایلہ والتقلید وجميع مراتب مخلوقیہ تعالیٰ ذافہو یعنی وہ  
سبحانہ پاک سے محدود ہونے اور مقید ہونے سے اور جمیع مراتب مخلوق سے  
بلند ہے پس سمجھو اور فافہم امر بشی اس بات پر دلالت کرتا ہے کہ جب وہ ذات  
مطلق کسی ایک جہت میں مقید و محدود نہیں ہو سکتی اور نہ خالق و مخلوق کے  
درمیان فاصلہ و مسافت تصور ہو سکتی ہے تو اس کا مفہوم بحر عموم احاطت  
و قربت ذاتی کے اور کیا سمجھا جاسکتا ہے بلکہ آپ نے جلد سوم کے مکتوب ۱۷۲  
میں اس ذات مطلق سے نسبت اتصال و انفصال کی نفی کر کے صفت  
قربت کو ثابت فرمایا ہے جو عنقریب نقل کیا جاوے گا اور جلد اول کے مکتوب ۲۵۸  
میں فرماتے ہیں کہ ہر چند اقربیت او تعالیٰ بما ازالنا منہ قطعی ثابت شدہ است  
الچہ تو ان کو کہ او تعالیٰ از عقل و افہام و از علوم و ادراکات ما و راہ الار  
است با آنکہ داینم کہ این وراثت در جانب قرب است نہ در جانب بعد کہ او  
سبحانہ از ہر نزدیکتری نزدیک تر است حتی کہ ذات احدیت اور سبحانہ نزدیکتری ایم  
کامل مکتوب اور اس کا ترجمہ سابقہ گزر چکا جس میں حق سبحانہ تعالیٰ کی ذاتی اقربیت  
کا بعض قطعی ثابت ہونا مذکور ہے اور اسی جلد سوم کے مکتوب اول میں فرماتے  
ہیں کہ حضرت ذات جل سلطانہ اصل جمیع اصول است لاجرم حضرت ذات تعالیٰ  
بعالم از عالم و از افعال و صفات واجبی اقرب باشند این است بیان اقربیت  
او تعالیٰ کہ در چیز تحریر و بیان آید عقلاً اگر بہر الضاف بیاندیختل قبول اسمعی

اگر قبول نہ نمایند غم نیست کہ خارج از مبحث اندالغ یعنی ذات حضرت حق جل و علے  
کی تمام اصولوں کی اصل و حقیقت ہے ہی وجہ ہے کہ ذات حق کی عالم کے ساتھ  
عالم سے اور افعال و صفات واجب کے قریب تر ہیں۔

اقربیت حق سبحانہ تعالیٰ کا اسقدر بیان تحریر و تقریر میں آسکتا ہے عقل انصاف  
پر آوے تو ممکن ہے کہ اس بات کو قبول کر لے اگر قبول نہ کرے تو کچھ غم نہیں کیونکہ  
یہ بات عقلی بحثوں سے خارج ہے الخ اور پہر حلد سلیم کے مکتوب دہم میں فرماتے  
ہیں کہ قرب حق سبحانہ تعالیٰ ہر چند بیچون و بیچگونہ است اما ہم را انجا گنجایش  
جو لا نگاہ است اقربیت او تعالیٰ کہ از محیط دہم خارج است و از دایرہ خیال  
بیرون لہذا اقرب دان بسیار اند و اقربیت دان اقل قلیل الخ یعنی قرب حق  
سبحانہ کا ہر چند کہ بے چون و بیچگونہ ہے لیکن دہم کو دمان گذرنے کی گنجایش  
ہے اور اقربیت حق سبحانہ کی احاطہ دہم سے خارج اور دایرہ خیال سے باہر ہے  
(یعنی دہم و خیال کو اس میں غور کرنے اور اس کے سر کو سمجھنے کی قوت نہیں)  
لہذا اقرب الہی کے جاننے والے بہت لوگ ہیں مگر مر اقربیت الہی کے جانتے والے  
بہت ہی کم لوگ ہیں الخ پس ان تمام مکتوبات متذکرہ حال و گذشتہ سے  
ہدایت صراحت کے ساتھ ثابت و متحقق ہو گیا کہ امام مجدد رحمۃ اللہ علیہ قرب و  
معیت ذاتی حق سبحانہ تعالیٰ کے نہ صرف قابل تھے بلکہ اس کے ثابت کرنے والے  
ہیں کیونکہ وہ نودی اللہ ہیں اور بغیر کشف و معرفت ذاتی کے بشر  
ولا یت کب کے حاصل نہیں ہو سکتا۔

اب رہا یہ امر کہ باوجود اس حقیقت کے جلد اول کے مکتوب میں معیت ذاتی سے

تنزل فرما کر معیت علی کے مقام پر کیوں ٹھہر گئے تھے۔ میں کہتا ہوں کہ وہ کبھی  
 رہے آخر یہ وہ حجاب زایل ہو گیا اور سالک طریقت کو بہ حجب پیش آتے رہتے  
 ہیں کیونکہ ذات مطلق نور کے پردوں میں مستور ہے لہذا سالک طریقت پر ان  
 انوار کا ہیجوم ہوتا ہے تو اپنے آپ کو موصول الی الحق سمجھتا ہے بہر حجب بابر غیبی  
 وجہ نہ حقیقی عروج کرتا ہے اور حقیقت حال مکشوف ہوتا ہے تو پہلے کشف سے  
 توبہ و استغفار کرنے لگتا ہے جب یہ قصہ معراج ابراہیمی وال اور اس کے حسب حال  
 ہے کہ جب ابراہیم علی نبینا وعلیہ السلام کو تاریکی شب کی ڈھانک لی یعنی عالم  
 شہادت سے عالم ملکوت میں پہنچی تو اتنا ہیر میں اپنے ایک نور دیکھا اور  
 اوس کی حقیقت جانا اور اس مقام پر کچھ توقف پایا جبکہ معلوم ہوا کہ اصل  
 مقصود اور ہے تو پہر اس سے درگزر اور عروج کیا یہاں تک کہ پہر وہی حجاب  
 باقی رہا جس کے بعد مرتبہ وصول کا شمار ہوا۔ اس نور کی عظمت و بزرگی دیکھ کر  
 فرمایا کہ ہذا ابی ہذا اکبر یعنی اس بڑے نور کو جو میں دون اللہ تھا اللہ جانا  
 اور پہر جب حقیقت حال مکشوف ہو گیا تو جانا کہ یہ نور اکبر بھی حق نہیں ہے بلکہ  
 حق کا حجاب اکبر ہے تو باطل سے حق کے طرف رجوع کیا اور فرمایا کہ انی وجہ  
 و جی للذی فطر السموات والارض خنیفا وما انا من اللشمین پس اس حکایت  
 سے یہ ثابت ہوتا ہے کہ سالک طریقت کو اتنا رسلوک میں اکثر حجب حایل  
 ہوتے رہتے ہیں چونکہ وہ طالب حق ہوتا ہے لہذا اتنا رسلوک و تحقیق میں  
 باطل کا حق کی صورت میں دیکھنا مضر نہیں ہوتا بلکہ باطل پر ٹھہر جانا اور اس کی  
 حقیقت سمجھ کر رسلوک و عروج ماہج اعلیٰ سے باز رہنا مضر ہے الحیاذ باللہ تعالیٰ

مولوی صاحب فرماتے ہیں کہ بعض مروج عالم کا نظام ذات خدا سب کے  
قریب اور ساتھ ہے بلا حلول و اتحاد کے جو کہتے ہیں اور اوسیکو عوام میں اہل  
سنت کا اعتقاد بتلاتے ہیں سو سنا سبات کی سلف سے یعنی صحابہ سے  
لیکھائیہ مجتہدین تک کے زبانہ والوں سے ایک دو معتبر و مشہور بزرگ کے  
قول سے بھی کیوں نہیں بتلاتے قرین الخ۔

اگر جناب مولوی صاحب ہمارے اس بجزر پر مشروع سے آخر تک  
ایک صاف اور سیدھی نظر ڈالینگے تو یقین ہے کہ بلا حلول و اتحاد حق سبحانہ  
تعالیٰ کی معیت ذاتی پر ایک دو تو کیا دس بیس اقوال طباغیہ بلکہ میرادعوے  
تو یہ ہے کہ یہ امر کلام الہی اور احادیث نبوی سے بھی بخوبی نہایت چنانچہ  
ہے احاطت و معیت ذاتی کو بعض آیات و احادیث سے ثابت کر دیا ہے  
بعد بیان احاطت و معیت ذاتی کے جبکہ حق سبحانہ تعالیٰ نے اس  
کے مشلہ شئی فرمایا ہے اور نیز آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے اس ذات  
پاک کی تقدیس اوصاف مخلوق سے کی ہے اور صحابہ رضی اللہ عنہم نے اس  
ذات مطلق کے کسی جہت میں مقید و محدود ہونے یا دوسرے لوازم میں  
و مکانی سے تشریہ فرمائی ہے تو بعینہ یہ نفی حلول و اتحاد ہی ہے بلکہ خود کو  
صاحب ہے اپنے رسایل میں اکثر اقوال متقدمین و متاخرین سے نہایت  
کر دیا ہے کہ اللہ تعالیٰ کو مکان و جسم نہیں ہے اسی بنا پر حق سبحانہ تعالیٰ  
کے ذاتی استوار و فوقیت علی العرش کے نسبت امام المجتہدین ابو حنیفہ کا  
(جن کو مولوی صاحب نے تابعی اور بقولی بنع تابعی مان لیا ہے) یہ قول لایا

کہ استوی علی العرش من عند ربہ استقر ریلیدہ یعنی عرش پر استوی ہے بغیر اوپر  
 ہٹنے کے جس سے اتحاد کی نفی ہو جاتی ہے اور اس نفی اتحاد کے ساتھ امام صاحب  
 کا دوسرا قول من حصہ اللہ تعالیٰ فی جہۃ الفوقیۃ اولیٰ التختیۃ ثقلہ کفہ  
 قربت ذاتی کو ثابت کرتا ہے کیونکہ جب اسکی ذاتی فوقیت سے جہت تحت وجہت  
 فوق کی نفی ہو گی تو بالاحول کے قربت ذاتی متحقق ہو گئی اور یہ امام صاحب  
 کے اس دوسری قول سے بھی ثابت ہوتا ہے جو فقہ اکبر میں فرمایا ہے ولا یکن  
 یلینہ تعالیٰ وینخلقہ مسافۃ وقال شارحہ ملا علی القاری فی شرح ہذا  
 القول لا یلینۃ لا اتصال ولا یلینۃ لا انفصال ولا یلینۃ لا اتحاد و فی بعض  
 النسخ ای لا فی غایۃ من القرب ولا فی غایۃ من البعد ولا یوصف بالاتصال  
 ولا یبغض الانفصال ولا یحلول ولا یلتصق بالوجودیۃ المالیون  
 الی لا اتحاد انتہی اور نہیں ہے درمیان اللہ تعالیٰ اور اس کے مخلوق کے  
 مسافت اور کہا ہے ملا علی قاری نے اس قول امام ابو حنیفہ کی شرح میں اپنے  
 قرب الہی میں عدم مسافت کی یہ معنی ہے کہ یہ نسبت اتصال کی نہیں ہے اور  
 نہ یہ نسبت انفصال کی ہے اور نہ یہ نسبت اتحاد کی ہے اور ایک دوسرے  
 نسخ میں ہے کہ نہ انتہا درجہ کا قریب ہے اور نہ نہایت درجہ بعد ہے اور نہ موصوف  
 ہے اتصال سے اور نہیں موصوف ہے انفصال سے اور نہ ساتھ حلول اور اتحاد  
 کے جیسے کہ کہتے ہیں وہ وجودیہ جو ایل میں طرف الحاد کے اور امام بیہقی کا یہ  
 قول کہ ولا استقرار فی مکان ولا تماسۃ بشی من خلقہ یعنی نہیں ہٹنا کسی  
 مکان میں اور نہیں چڑھنا کسی شے کو اپنے مخلوق سے پس اس قول سے حلول

اتحاد کی نفی ہو گئی کیونکہ اس ذات مطلق کا کسی مکان میں ٹھہرنا یعنی ممکن سے  
حلول ثابت ہوتا ہے اور کسی چیز سے لگ جانا اتحاد پر دلالت کرتا ہے پس امام  
بیہقی کے اس قول کے ساتھ اوٹکا دوسرا قول قریب کی معنی میں کہ مسافتہ بین  
الشیئین و بینہ کا قریب ذاتی پر صاف دلالت کرتا ہے پس ان دونوں اقوال  
کی تطبیق سے قریب ذاتی بلا حلول و اتحاد کے ثابت ہے اور امام محمد بن ابوعروہ  
یعقوب بن اسحاق شاگرد امام مسلم کا یہ قول کہ لا یشتغل علیہ زمان ولا  
یحیط بہ مکان۔ یعنی نہیں گہیر سکتا اور سکو زمانہ اور نہیں گہیر سکتا اور سکو مکان  
اور امام نووی کا یہ قول کہ فاندہ منتر عن التجسیر والانتقال والتجیزی  
جہۃ وعن سائر صفات الخلق یعنی پاک ہے جسم ہونے سے اور نقل  
کرتے سے اور گہیر جانے اور جہت میں ہونے اور تمام صفات مخلوق سے  
اور امام غزالی نے کہا ہے کہ وہ اقرب من کل موجود وهو اقرب  
الشیئ من کل الوریل وهو علی کل شیئ شہید یعنی اللہ تعالیٰ ہر موجود  
چیز کے قریب ہے اور اللہ زیارہ قریب ہے اپنے بندہ کی رگ جان سے اور  
اللہ ہر ایک چیز پر موجود ہے الخ اور اس قریب ذاتی کے ثبوت کے ساتھ ہی  
یہ کہا کہ ولا یحیل فی شیء ولا یحیل فیہ شیء یعنی اور نہیں حلول کرتا کسی شے میں  
اور نہ کوئی شے حلول کرتی ہے اوسمیں انتہی اور امام ربانی جلد سیوم مکتوب ۹  
میں فرماتے ہیں کہ انفصال و انفصال را در ان بارگاہ کجائیش نہ تجویر حالیت و  
مجلسیت انجا کفر است و حکم بانحاد و عینیت عین الحاد و درندہ خواص عباد و تعالیٰ  
ہر چند در ان حضرت قرب و وصل پیدا کند از قبیل قرب جسم بحکم خود اید بود و جس

اتصال جوہر بعرض نہ انجا اگر قرب است بے چون است و اگر وصل است ہم چون  
یعنی اتصال و انفصال کو بارگاہ الہی میں گنجائش نہیں اور وہاں حال محل یعنی  
حلول کی تجویز کرنا کفر ہے اور حکم اتحاد و عنایت کا اتحاد و زندہ ہے اللہ تعالیٰ  
کے خاص بندوں کو ہر چند اللہ تعالیٰ کا قرب و وصل حاصل ہوتا ہے مگر یہ  
قرب ایسا نہیں ہے جیسا کہ ایک جسم کو دوسرے جسم کے ساتھ ہوتا ہے اور  
نہ یہ اتصال اس قسم کا ہے جیسا کہ جوہر کا عرض کے ساتھ ہے اگر وہاں  
قرب ہے تو بے چون ہے اگر وصل ہے تو وہ بھی چون ہے الخ۔ امام ربانی  
نے یہاں باوجود ثبوت قرب کے حلول و اتحاد کی نفی کی ہے اس کے قبل اس کے  
اقوال سے قرب ذاتی کا ثبوت ہو چکا ہے اور باوصف ثبوت قرب ذاتی کے  
نفی حلول و اتحاد و انفصال وغیرہ اوصاف اجسام کی نفی بھی اس کے  
اقوال گہشتہ سے ثابت و منقح ہو چکی ہے۔ تو پہراب بغیر حلول و اتحاد کی  
قربت حق سبحانہ تعالیٰ کے ثبوت میں کیا کس باقی رہ گئی ہے کیونکہ ہم نے اولاً  
حق سبحانہ تعالیٰ کی قرب ذاتی کو عقلاً و نقلاً ثابت ہی کر دیا ہے اور ان جملہ  
اقوال سے بھی وہی ہمارا مقصود ثابت ہوتا ہے کیونکہ جب اس ذات مطلق  
سے قید جہت اور بعد و مسافت کی نفی ہو گئی تو معمول قرب ہی ثابت رہی اور  
ذات حق سبحانہ تعالیٰ کے کسی اپنی مخلوق کے ساتھ متحد نہ ہونے اور کسی اپنے  
مخلوق میں حلول نہ کرنے کے نسبت مولوی صاحب کو ہمارے ساتھ اتفاق ہے  
تو بس ہم نے قرب ذاتی بغیر حلول و اتحاد کے ثابت کر دیا اگر اس بارہ میں کسی  
صحابی ہی کا قول ضروری ہے تو بس یہی ایک ارشاد مرقضوی کافی ہے کہ

سبحانه وتعالى عن تكيف من زعموا ان الهنا محدود ودفلا جمل الخالق المعبود  
 ومن ذكر ان الاماكن به تحت لزمته الخیرت والتخلیط بل هو الخیط بکل  
 مکان الحدیث یعنی پاک و برتر ہے اللہ تعالیٰ ظاہر کرنے کی کیفیت سے  
 اوس شخص کے جو زعم کرتا ہے اس بات کا کہ ہمارا معبود محدود یعنی مقید ہے  
 کسی ایک جہت میں پس وہ بنانا خالق معبود کو اور جس نے ذکر کیا اس بات کا  
 کہ مکان اوس کو احاطہ کرتے ہیں تو لازم ہوگی اوس کو میرت و گڑبڑ بلکہ وہی یعنی  
 اللہ محیط ہے سب مکانون پر الخ روایت کی اس حدیث کو ابو نعیم نے محمد بن  
 اسحاق سے اور اوس نے نفعان بن سعد سے یہاں علی کرم اللہ وجہہ کا  
 واسطیٰ سے حد کی نفی کرنا بعینہ اتحاد کی نفی ہے اور اس ذات مطلق پر  
 کسی مکان کا احاطہ کرنا یعنی اوس کا محاط نہ ہونا ہی حلول کی نفی ہے اور یہ پہل  
 ہو الخیط بکل مکان کے قول سے بغیر طول و اتحاد کے احاطت ذاتی ثابت  
 ہے اور یہ انس بن مالک کی مروی حدیث کے اس قول نبوی صلی اللہ علیہ وآلہ  
 وسلم سے کہ ينظرون الى ربهم بلا حسیة ولا حاد محدود ولا صفة معلومة  
 یعنی دیکھیں اپنے رب کو بلا کیفیت کے اور بغیر حد کے جو محدود کر دے اور نہ  
 کسی خاص صفت معلومہ پر الحدیث پس اس سے بھی اوس ذات مطلق سے  
 حلول و اتحاد وغیرہ صفات معلومہ اجسام کی نفی ہو جاتی ہے جس میں تکلیف وہ  
 محدود لازم ہے اور قرطبی نے اس حدیث سے یہ استدلال کیا ہے کہ  
 بان الله يراه لا في مكان ولا على جهة من مقابلة او اتصال شعاع او ثقب  
 مسافة بين الراي والمرئي یعنی کہا ہے قرطبی نے اجماع ہے اس بات پر

اللہ تعالیٰ دیکھا جاوے گا نہیں ہوگی وہ رویت مکانی یا جہتی جو سامنے سے ہو  
 یا اتصال شعاع یا ثبوت مسافت کا درمیان بندہ اور خدا کے (اس کا مل قول کو  
 ہم اول لکھ آئے ہیں) بندہ اور خدا کے درمیان مسافت کی نفی ہی قربت ذاتی  
 کا ثبوت ہے اور اللہ تعالیٰ کی ذات مطلق کو خدا اور اس کا محدود نہو یا اسی نفی  
 طول و اتحاد ہے تو یہ بغیر حلول و اتحاد کے قربت ذاتی کے ثبوت پر اور کس  
 بات کے صراحت کی حاجت ہے اور امام بیہقی نے ابو داؤد سے روایت کی ہے  
 کہ یفان ثوری اور شعبہ اور حماد بن زید اور حماد بن سلمہ اور شریک اور ابو عوانہ نہیں  
 حد کرتے تھے اللہ تعالیٰ کو جس سے نفی حلول و اتحاد ثابت ہے اور نیز امام  
 بیہقی نے حلی سے نقل لایا ہے اللہ تعالیٰ کی قربت کے نسبت حدیث صحیح میں  
 لفظ آخری بآ کا جو آیا ہے اس کی یہ معنی ہے کہ نہیں مسافت درمیان بندہ اور  
 خدا کے اور اوس کی تفسیر میں حافظ ابن حجر عسقلانی نے شارح کیا ہے  
 نقل کیا ہے کہ ولیس المراد قرب المسافة لانه ما لا عن الحلول یعنی نہیں ہی  
 مراد اللہ کے قرب سے قرب مسافت کی کیونکہ وہ پاک ہے حلول سے اور امام  
 سیوطی نے شیخ عز الدین سے نقل لایا ہے کہ لحنی سبھا نہ موجود فی کل مکان  
 وتذکرہ عن المكان الخ - یعنی حق سبحانہ تعالیٰ موجود ہے ہر مکان میں خالی  
 نہیں کوئی مکان اوس سے اور پاک ہے مکان سے جس کا حاصل ہی ہے کہ  
 اوس ذات مطلق کی قربت بغیر حلول و اتحاد کے ہے چنانچہ انہوں نے  
 اوس کے اور پر اللہ تعالیٰ کی ذاتی قربت کے نسبت یہ کہہ دیا ہے کہ لا جمعی فی  
 المسافة لانه متفرعن ذلک کیونکہ قرب مسافت ہے جو قرب کے ساتھ

حاصل ہوتا ہے وہ خاصہ قرب اجسام ہے جس میں طول و اتحاد واقع ہوتا ہے  
اللہ تعالیٰ اوس سے منزہ ہے اور کہا ہے ابن فورک نے شرح مشکل الآثار  
میں ذلک راجع الی فوقیۃ المتعالیۃ والمرتبۃ وفوقیۃ القدرۃ والعظمۃ فاما الفوقیۃ  
بالمسافۃ والمکان فحال فی وصفہ وفاید الخیر تعرفنا انہ عن ذکرہم لا یدخل  
بین طبقتین ولا من ہو فی کل مکان کما ذهب الیہ الخالفون واذ استفہنا  
بجد الخیر تکذیب ہذین الفرقین فی دعواہما علی اللہ انہ یحل فی بعض  
المخلوقات ویوصف انہ فی کل مکان صحت تاویل الخیر الی ما یقول اللہ اراد  
بہ غیر متخلف ولا ممتزج شی من خلفہ وانہ باین مما خلق بینونۃ الصفت  
والنعت لا بالخیر المکان والجهة یعنی حدیث او حال ثم اللہ فوق ذلک  
کی شرح میں کہا ہے کہ یہ جملہ راجع ہے طرف فوقیت منزلت و مرتبت اور فوقیت  
قدرت و عظمت کے مگر فوقیت مکان اور مسافت کی محال ہے اس کے وصف  
میں اور فائدہ حدیث کا یہ ہے کہ جانیں ہم کہ وہ سبحانہ تعالیٰ نہیں داخل ہوتا ہے  
در میان دو طبقوں (آسمانوں وغیرہ) کے اور نہ وہ ایسا ہے جو وہ تمام  
مکانوں میں ہے جیسا کہ گئے ہیں اس طرف مخالف فرمے اور جب ہم فائدہ انہا  
اس حدیث سے ان دونوں فرقوں کی تکذیب میں جو کہتے ہیں وہ دونوں  
فرقے اللہ تعالیٰ کے نسبت کہ ایک کہا ہے کہ وہ اللہ طول کرتا ہے بعض  
اپنے مخلوق میں اور دوسرا کہتا ہے اللہ تمام مکانات میں ہے تو پہری گئی  
معنی اس حدیث کی طرف اس کے کہ کہا جاوے کہ ارادہ کیا ہے ساتھ اس حدیث  
کے اللہ تعالیٰ کسی چیز سے بجا نیوالا نہیں اور وہ جدا ہے اپنے مخلوق سے

اور یہ جدائی صفت و لغت کی سی ہے اور نہیں ہے یہ جدائی تجزیہ و مکان و جہت کے ساتھ انتہی۔

پس اس قدر صراحت کے بعد بھی کیا بغیر حلول و اتحاد کے قرب ذاتی کا عقیدہ بے ایمانی اور مکاروں کی بات ہوگی لغو ذلک باللہ اس عقیدہ کے بغیر تنزیہ تام رب الانام کی حاصل نہیں ہو سکتی جیسا کہ امام سیوطی نے فقال لهم اعتقدوا ما قدرته لکوفی المعیة فاعتمدوه ودعوا ما نأفیه تکونوا منتزعا مولا کحق التنزیہ و مخلصین لعقولهم من شہات التشبیہ یعنی امام سیوطی جب عموم معیت ذاتی حق سبحانہ تعالیٰ کو ثابت کر چکے تو فحاشا لطبیعی اور فطری جملہ سے فرمایا کہ اعتقاد رکھو جو کچھ کہ تقریر کی ہے میں نے تم سے اللہ تعالیٰ کے معیت کے باب میں اور اتحاد کرو اس میرے قول پر اور چھوڑ دو عقیدہ جو کچھ کہ منافی ہے اسکے تو ہو جاوینگے تم اپنے مولیٰ کی تنزیہ کر بنوا لون سے جو حق او سکی تنزیہ کنیکا ہے اور اس عقیدہ تنزیہ سے مخلصی حاصل ہوگی عقلوں کو تشبیہ کے شہات سے انتہی کیونکہ اوس ذات مطلق کو بجہت قوت اتصالی یا انفصالی عقیدہ کرنا منافی تنزیہ الہی و مطاقیت ذات باری ہے لہذا یہ قید جہت کی عین تشبیہ ہے۔

مولوی صاحب فرماتے ہیں کہ ذاتی قرب و معیت و احاطہ خدا کا بغیر حلول کے ہرگز نہیں ہو سکتا کیونکہ ذاتی قرب و معیت کو ذات خدا عالم میں حل کرنا یعنی داخل ہونا ضرور لازم ہے لہذا قرب و معیت ذاتی کے انشاء کے ساتھ نفی حلول و اتحاد بے معنی بات ہے اور متناقض سبب اسکا تصور نہیں ہے

یا ارادہ عوام قریبی الخ الحق صرف ایک مولوی صاحب ہی نہیں بلکہ ہر ایک مسلمان کا عقیدہ یہی ہے کہ کل من الحول والاخذ کفر یعنی ہر ایک حلول و اتحاد کفر ہے شاید اسی بنا پر مولوی صاحب نے یہہ کہا ہے کہ پس بلا حلول کے قریب اور ساتھ ہے کہنا طاقت کی بات ہے یا عوام قریبی اس بات سے کفر سے نجات حاصل نہیں ہوتی انتہی۔ معلوم ہوتا ہے کہ یہاں مولوی صاحب نے حق سبحانہ تعالیٰ کی اس قربت ذاتی کو مثل قربت ذوات اجسام کے سمجھا ہے جس میں طول و اتحاد لازمی ہے یہی وجہ ہے کہ مولوی صاحب ایک سوال مقدر و فرضی کے جواب میں فرماتے ہیں کہ اگر کوئی احمق سے کہے کہ ذات خدا مثلاً آدمی میں حلول نکر کے قریب ہے کہے تو اسکو لازم نہیں کہ خارج بدن سے لگے نہ ہے پس جدائی فاصلہ کی کہاں ثابت ہوئی تو ہم کہیں گے کہ اس سے بھی فاصلہ کی جدائی ثابت ہوتی ہے کیونکہ آدمی کے خارج بدن سے لگی رہنے سے اندرون بدن کے اجزاء کے ساتھ فی الجملہ فاصلہ کی جدائی ثابت ہوتی ہے اور ہڈی چیر جیسے زمین اور پہاڑ وغیرہ میں اسکے اجزاء سے اندرون کے ساتھ بڑے فاصلہ کی جدائی ثابت ہوتی ہے اور اگر اندرون بدن کے اجزاء سے بھی لگی رہنے کے قابل ہوں تب بلاشبہ حلول ثابت ہو جاتا ہے علاوہ بریں خارج بدن کے لئے ذات خدا محل اور جگہ ہونا لازم ہو جاتا ہے اور ہوا میں طول کیسے سب خلو میں ہوا موجود ہے جس کے وجہ سے کفر سے نجات نہیں حاصل ہوتی انتہی اور پہر یہہ فرماتے ہیں کہ پس ان ہذا اعتقاد کہ یہہ کہتا کہ اللہ تعالیٰ بذات خود ہمارے قریب اور ساتھ ہے مگر بلا حلول

و اتحاد اسکا ردیون ہے کہ ذات سے خدا قریب ہونا دو بانوں کو ملا دیم کرنا  
 ہے یا وہ ذات ہمارے ظاہر جسم سے لگی رہنا یا اس سے کچھ فاصلہ پر رہنا  
 لگی رہنے کی صورت میں ذات خدا محل حوادث ہونا ضروری ہے اور ہوا میں  
 حلول اور اندرون جسم کے اجزاء سے جیسے دل وغیرہ تھوڑا فاصلہ بھی ثابت  
 ہوتا ہے اور بڑی چیزوں کے ساتھ جیسے پہاڑ اور زمین و آسمان اور ان کے  
 اندر کے اجزاء کے ساتھ بڑا فاصلہ ثابت ہوتا ہے اگر کہیں کہ ذات خدا جیسے  
 کہ ظاہر جسم کے ساتھ لگی ہوئی ہے ہر جسم کے اندرون اجزاء کے ساتھ بھی  
 ویسی ہی ہے ہم کہیں اس قول پر بلا مشبہ حلول ثابت ہو جائے بہر گئی  
 بلا حلول کی بات جھوٹی ٹھہرتی ہے اور بھی اس صورت میں محل حوادث  
 ہو سکے سو حلول بھی ثابت ہو جاتا ہے کیونکہ ہوا دنیا کے ہر مخلوق میں موجود  
 ہے اور ہمارے جسم سے بغیر حلول کے لگی ہوئی قریب ہو تو ہوا میں حلول  
 کرنا جو وہ بھی جسم لطیف ہے ثابت ہو جاتا ہے چونکہ ہوا ہمارے جسم سے  
 لگی ہوئی ہمارے خارج میں بہری ہوئی ہے سو اس نے واقعی سب پر ظاہر  
 ہے اور دوسرے صورت میں ہمارے جسم سے فاصلہ اور ہوا میں حلول  
 ثابت ہو جاتا ہے پس فاصلہ کی جدائی نہیں کہنا باطل ہو جاتا ہے اور حجاب  
 ذات خدا میں اور مخلوقات میں فاصلہ کی جدائی نہیں کہتا اس قول سے  
 ہر پلید چیز سے جیسے گوہ موتہ اور سنہ اسون سے بھی ذات خدا لگی رہنا  
 ثابت ہوتا ہے اس سے پلید کفر اور کیا ہوگا الخ چونکہ مولوی صاحب نے  
 حق سبحانہ تعالیٰ کی حق قربت لاتی کو مثل دو جسموں کی قربت کے قیاس

کیا ہے لہذا حق سبحانہ تعالیٰ کی قربت میں جسمانی قربت کے اوصاف معلوم  
 واتحاد کا قیاس فرمایا ہے لہذا ان احتمالات عقلی کو محض دو اجسام کثیف  
 کی قربت کے مقابلہ میں یہ کیا ہے جیسے کہ اوکی مثالوں سے ظاہر ہے  
 نہ اس صورت میں مولوی صاحب کا وہ عقیدہ فوقیت انفصالی کا بھی اس  
 احتمال عقلی سے صحیح نہیں سکتا لہذا حق سبحانہ تعالیٰ کے صفات کی معنی اور  
 غلط و جلال کے لائق لینے کے بارہ میں عقل سلیم سے کام لینا چاہیے یعنی  
 یہ معنی منافعی تنزیہ الہی ہو جس سے مولوی صاحب کو بھی انکار نہیں ہے  
 پس اس صورت میں اس امر کو عقل سلیم کے ساتھ دریافت کرنا چاہیے کہ  
 آیا اس ذات مطلق کا بچیت فوق عقیدہ کرنا اور فاصلہ و مسافت مکانی  
 کا ثابت کرنا منافعی تنزیہ و مطلقیت ذاتی ہے کہ نہیں درحالیکہ جہت و  
 فصل و مسافت و قید و حد وغیرہ یہ سب خواص و لوازم اجسام و اکنہ ہیں اور  
 ذات مطلق جسم و مکان سے مستغنی و مقدس ہے تو بالضرور اسکی ذات  
 پاک میں قید جہت و فصل و مسافت مکانی کو سرگز و دخل ہوگا جسکو ہم نقلاً  
 و عقلاً ثابت بھی کر آئے ہیں یعنی جبکہ حق سبحانہ تعالیٰ کی ذات مطلق سے  
 قید جہت مکانی اور بعد و فصل جسمانی کا احتمال کلی مرتفع ہو گیا تو قربت ثابت  
 ہی ہو جائیگی کیونکہ بعد کی نفی کے ساتھ ہی قربت اور قید کے رفع و مطلاتیق  
 متحقق ہو جاتی ہے لیکن بعد تحقق اس قربت ذاتی کے بھی چونکہ حلول و اتحاد  
 وغیرہ اوصاف قربت اجسام کا شائبہ شمی ہو تا ہے لہذا عقل سلیم کا کام یہ ہے کہ اس ذات پاک  
 قربت حلول اتحاد کے ان کام شہادت کی نفی کرے تاکہ تیر نام رب العالمین کی حاصل ہو جاوے۔

چونکہ فہوم عوام میں باوصف قرب ذاتی کے اوس حلول و اتحاد کی نفی محال سمجھی جاتی ہے جو قرب اجسام میں پائی جاتی ہے کیونکہ جسے تو اپنے مشاہدات حسی پر اعتماد کرتے ہیں اور دوسروں کی قربت کو دیکھتے ہیں ان کی قربت کو بغیر حلول و اتحاد کے نہیں پاتے لہذا دوسرے حق سبحانہ تعالیٰ کی قربت کے نسبت بھی یہی گمان کرتے ہیں اور کہتے ہیں کہ ہر ایک قربت میں حلول و اتحاد ضروری ہے اور بغیر حلول و اتحاد کے قربت محال ہے چونکہ یہ دعویٰ انکا بلحاظ روایت ال قربت اجسام کثیف کے ہے لہذا ہم ان کی اس نظر کثیف کو قربت اجسام لطیف اور قربت ارواح کے طرف پہنچ کر دکھلاتے ہیں مثلاً عکس و آئینہ ہے دیکھو عکس و آئینہ میں کیسی قربت ہے باوجود اس قربت کے عکس آئینہ کے اندر حلول نہیں کیا ہے اور نہ آئینہ کی سطح بالا سے متحد ہوا ہے باوجود عدم حلول و اتحاد کے غور کرو کہ پہر کیسی قربت ہے۔

(۲) پہر آئینہ و نور کی قربت پر نظر کرو کہ نور آئینہ کے اندر و باہر ہر ذرہ پر برابر احاطہ کئے ہوئے ہے اور کوئی ذرہ آئینہ کا اس احاطت و قربت نور سے خالی و جدا نہیں کیونکہ جو ذرہ آئینہ کا کہ اس احاطت نور سے خالی و جدا ہو وہ تاریکی میں ہوگا پس باوجود اس قدر قربت و احاطت کے نور آئینہ کے ساتھ متحد ہوا اس کے اندر حلول نہیں کیا ہے کیونکہ اگر نور کا آئینہ کے ساتھ اتحاد ہو جاوے تو نور و آئینہ کا وجود خالصاً متحقق ہوگا بلکہ بعد اتحاد کے وہ شے ثالث بن جائیگی حالانکہ یہاں نور و آئینہ اپنی حقیقت سے منقلب نہیں

ہوے ہیں اور باصلیت خود باقی ہیں اور نور کا آئینہ کی اندر حلول کی نیکی صورت  
 میں آئینہ یعنی محل کی تقسیم سے نور یعنی حال کی تقسیم لازم آوے گی حالانکہ آئینہ کے  
 ٹکڑے ٹکڑے کئے جاویں تو نور منقسم نہیں ہوتا بلکہ باوجود تقسیم آئینہ کے نور  
 بحالہ و باوصافہ رہے اور ان متفرق فضا آئینہ کو منور کر رہتا ہے اور نور کی  
 اس قربت نورانیت کا فیض جمیع اجزائے آئینہ کو بلا حلول و اتحاد کے مساوی  
 پہنچتا رہتا ہے۔

(۳) پہر نور اور الوان کی کمال قربت پر غور کرو کہ بغیر نور کے الوان کو  
 ظہور ہی نہیں ہے یعنی نور و الوان میں اس قدر قربت تامہ ہے کہ نور  
 و الوان کے درمیان بجز نور قلبی کے محض مشاہدہ حسی سے امتیاز بہرگز  
 حاصل نہیں ہو سکتا کیونکہ مشاہدہ حسی میں تو نور عین رنگ نظر آتا ہے باوجود  
 اسکے کہ وہی وہی رنگ کا نور پر عاید نہیں ہوتا مثلاً رنگ سرخ جو ہم کو نظر آتا  
 ہے وہ نور ہی ہے جو بصورت رنگ سرخ کے ظاہر ہے باوجود اس  
 کمال قربت ظہور کے نور سرخ نہیں ہو جاتا کیونکہ ایک ہی نور مختلف قسم کے  
 رنگوں کو اور ان کی صورت اصلی پر بے کم و کاست ظاہر کرتا ہے بالضرر  
 اگر کسی رنگ سے نور ملے ہو جاتا تو بہر دو سرے رنگ کو وہ ظاہر نہ کر سکتا۔

(۴) اور پہر نور و ہوا کی قربت پر غور کرو کہ ہر خلو میں ہوا ہے اور ہوا کے  
 ساتھ نور بھی بلا مزاحمت پایا جاتا ہے مگر ہوا کے ساتھ نور کی اس قربت سے  
 حلول و اتحاد لازم نہیں آتا کیونکہ اتحاد میں یعنی دو چیزوں کے مل جانے  
 کے بعد اس کا تیسرا نام ہو جاتا ہے اور ان دونوں چیزوں کے مل جانے کے

بعد جو تیسری چیز حاصل ہوتی ہے اسکی خاصیت و کیفیت ثالثہ پیدا ہو جاتی ہے  
مثلاً شکر و پانی ہے جنکے باہم متحد ہو جانے سے ایک تیسری شے حاصل  
ہو جاتی ہے جسکا نام شکر بہت ہے پس یہ تیسری شے جو شکر بہت ہے نہ محض  
پانی ہے نہ محض شکر ہے کیونکہ ان دونوں کے اتحاد کے بعد ذات شکر کی  
اور ذات پانی کی شکر بہت کے سوا خارج میں موجود نہیں رہتی علیٰ ہذا طبیعت  
پانی کی سرد و تر اور شکر کی خاصیت گرم و خشک ہے اور اتحاد کے بعد شکر بہت کی  
مزاج گرم تر اور ان دونوں کے مغایر رنگی لیکن یہ جسمی اتحاد نور و ہوا میں  
پایا نہیں جاتا کیونکہ نور و ہوا میں اگرچہ قربت تامہ ہے مگر باوجود اسکے ہوا  
اپنی حالت اصلی پر رہتی ہے اور نور اپنی کیفیت ذاتی پر ہوتا ہے لہذا ان  
دونوں کی اس قوت سے کوئی تیسری شے پیدا نہیں ہو جاتی ہے اور  
اسی طرح نور و ہوا کی قربت میں حلول بھی نہیں ہے کیونکہ ہوا کی تقسیم سے  
نور کی تقسیم لازم نہیں آتی وجہ اسکی یہ ہے کہ باوجود نور و ہوا میں قربت  
حسی کے معنوی بعد بھی ہے جسمین فضل مکانی نہیں جسکو ہم اسکے بیشتر  
کرائے ہیں کہ مکان ہوا میں نور کو دخل ہے لیکن مکان نور میں ہوا کو دخل نہیں  
یہی وجہ ہے کہ مکان ہوا کی تقسیم کا اثر مکان نور پر نہیں پڑتا لہذا ہوا کی تقسیم  
سے نور منقسم نہیں ہو سکتا یہ ایک نازک اشارہ ہے اسکو خوب سمجھو جس سے  
اکثر احتمالات عقلی مرتفع ہو جائیں گے۔

(د) اور پہرہ نظر غائر دیکھو کہ روح اور جسم کی قربت میں وہ حلول و اتحاد نہیں  
ہے جو دو جسموں کشیف کی قربت میں تھا کیونکہ روح جسم نہیں ہے جسکو ہم

ثابت کر آئے ہیں عقل سلیم کو اسکی تصدیق کے لئے یہی قول الہی کافی ہے کہ  
 قل الروح من امر ربي اور امر رب وصف مقدار سے مراد ہے جسکی تحقیق۔  
 امام غزالی کے رسالہ مضنون سے ہو سکتی ہے جبکہ روح جسم نہیں ہے  
 تو جسم انسانی کے ساتھ روح انسانی کی قربت میں وہ حلول و اتحاد بھی نہوگا  
 جو دو جسموں کثیف کی قربت میں پایا جاتا ہے اور دو جسموں کثیف کے حلول  
 و اتحاد کے اوصاف تو ہم بار بار بیان کر چکے ہیں کہ حلول میں مکان یعنی  
 محل کی تقسیم سے جسم یعنی محل کی تقسیم لازم آتی ہے اور اتحاد میں دونوں چیزوں  
 وجود منقود ہو کر اون دونوں کے وجود سے ایک تیسری شے پیدا ہوتی  
 ہے اور جسم و روح کی یہ حالت و کیفیت نہیں ہے جسکی تصریح ہم اول لکڑی  
 میں و تلك الامثال ضربها للناس و ما يعقلها الا العالمون مخلوق خدا کی مشابہت  
 کی یہ پانچ مثالیں سمجھنے والوں کے لئے کافی ہیں جبکہ خداوند تعالیٰ کے  
 بعض مخلوق کی قربت و مصیبت ذاتی میں حلول و اتحاد لازم نہیں آتا  
 تو پھر اس خالق مطلق کی قربت و احاطت کے نسبت حلول و اتحاد کا کیا  
 کرنا ظلم عظیم ہے واللہ المثل الاعلى۔ یعنی اللہ تعالیٰ کی ذات و صفات  
 کی مثالیں اعلیٰ ہیں فلہذا قال الغزالی اذ لا تشبه صفاته صفات المخلوق  
 کے لا تشبہ ذاتہ ذات المخلوق یعنی اسلئے جیسے کہ او کے صفات مخلوق  
 کے صفتوں کے مشابہ نہیں اسبطرح اسکی ذات پاک بھی مخلوق کے  
 ذوات کے مشابہ نہیں ہے۔

چونکہ مولوی صاحب اس قربت ذاتی کی صورت میں ذات مطلق کا

محلی حوادث ہونا ضروری سمجھتے ہیں لہذا فرماتے ہیں کہ ذات خدا کا محل حادث ہونا و معنوں پر شامل ہے ایک یہ کہ ذات خدا میں نئی چیزیں پیدا نہیں ہوتیں سمجھنا دوسری یہ کہ مخلوق جو حادث ہیں ذات خدا انکے لئے جگہ نہیں جانتا الخ انہی یہ دونوں شبہات ذوات اجسام کے متعلق ہیں بیان ذات خدا جسم نہیں ہے لہذا ذات خدا میں کوئی چیز داخل نہیں ہوتی اور نہ کسی چیز میں ذات خدا کی جگہ بگڑتی ہے بلکہ ذات خدا کی سچی اور بے اور میکی یعنی ہمیشہ سے ہے اور ذوات غلظت کے اول نہ تھے اور اب پیدا و ظاہر ہو گئے ہیں اگر اس پسید کے سمجھنے میں مل ہے تو ذات نور پر نظر کرو کہ وہ بذاتہ روشن اور دوسرے اشیاء کو بھی روشن کرینا والا ہے غرض نور بذاتہ منور ہے خواہ اس کے مقابل کوئی شے آوے یا نہ آوے مان جو شے اس کے مقابل ہوتی ہے تو وہ بھی اس کے فیض ظہور سے منور ہو جاتی ہے گو ظہور اس شے کا حادث ہے مگر اس حدوث کو ذات نور میں کوئی دخل نہیں کیونکہ نور بذاتہ منور اور قبل از ظہور اشیاء کے بھی وہ ظاہر تھا اور اب بھی ویسا ہی ظاہر ہے البتہ جو چیز کہ اس نور میں حادث ہو جاتی ہے وہ بعد حدوث کے ظاہر کیلاتی ہے لہذا اس حدوث کی نسبت ذات شے کے طرف عاید ہوتی ہے اور ذات نور کی اس حدوث و زوال و ظرف و منظر و فن کے جملہ اوصاف حادثہ سے پاک حتیٰ ہے ان فی ذلک لآیۃ لِّمَن کان لہ قلب او الفی السمع وهو شہید۔ ۲۴

یعنی البتہ اس میں نصیحت ہے واسطے اس شخص کے کہ اس کا دل آگاہ ہو یا دلایا اس نے کان کو اور حاضر ہے دل سے۔



کثیف کو گنجائش نہیں ملتی مگر اوس جسم کثیف کے مکان میں دوسرے جسم لطیف کا مکان بھی ہوتا ہے لہذا جسم کثیف کے ساتھ جسم لطیف بلا مزاحمت رہ سکتا ہے جیسے کہ ہوا و نور کی مثال ابھی گزر چکی اور حاکم نے ابن عباس سے جو یہ روایت کی ہے کہ نلایک حاملان عرش اسقدر کبیر الجثۃ اور عظیم الوجود ہیں۔ کہ سر او کانا نزدیک عرش معلے کے ہے اور قدم اونکے تحت اثرے میں ہیں اسی کے طرف اشارہ ہے کیونکہ اس حدیث سے تو یہی ثابت ہوتا ہے کہ اگر عرش تا تحت اثری یعنی تمام دنیا میں حاملان عرش کا وجود سیرایں کر گر گیا ہے پس باوجود اس سیرایں کے اسمیں حلول سیرانی نہیں پایا جاتا کیونکہ حلول سیرانی میں تقسیم محل سے حال کی تقسیم لازم آتی ہے اور ان حاملان عرش کے وجود سیرانی میں حلول سیرانی نہیں ہے کیونکہ تمام اجزائے عالم کی تفریق و تجزئہ اور اسکا حدوث و زوال ظاہر ہے جسکا اثر حاملان عرش کے وجود پر نہیں پڑتا تو پھر اوس ذات مطلق کی قرب و احاطت ذاتی کے نسبت اس عالم کی تجزئے و تقسیم و حلول و اتحاد و حدوث و زوال کے دخل کا خیال ہی باطل ہے کیونکہ ذات اللہ تعالیٰ کی لامکانی ہی لہذا اشیا و مکانی کے حوادث کا اثر ذات لامکانی کے طرف عود ہی نہیں کر سکتا جیسے کہ مکان اجسام کے عوارضات مکان ارواح کے طرف راجع نہیں ہو سکتے در حالیکہ اجسام کو مکان ارواح میں دخل نہیں ہے تو پھر اجسام و ارواح کا دخل لامکان میں کیونکر ممکن و معقول ہوگا۔

حدیث صحیح میں وارد ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے فرمایا کہ میں نے جب جبل کو درمیان آسمان و زمین کے ایک زرین کرسی پر بیٹھا سوا دیکھا کہ اسکی

بیکل تمام کنارہ آسمان کو گہیری تھی الحدیث پس اس سے حضرت جبریل علیہ السلام کی ذاتی عظمت ظاہر ہے باوجودیکہ اونکے وجود سے زمین و آسمان بھر گیا تھا مگر کسی چیز کے مٹانے یا دوسرے مقام پر کرہ زمین کو منتقل کر نیکی ضرورت نہیں پڑی بلکہ زمین سے آسمان تک کے چیزیں جہاں سے خود رہ کر یہ تمام اشیاء بغیر حلول و اتحاد کے ذات جبریل سے سما گئے تھے تو اب اوس وجود مطلق کی احاطت پر غور کرو کہ اوسکا وجود باوجود ایسا لطیف ہے کہ ارواح کی لطافت کو اوس سے کچھ نسبت ہی نہیں تو پھر اوسکی ذاتی احاطت و وسعت و قربت کے لئے یہ اجسام و ارواح کیونکر نافع و مزاحم ہو سکتے ہیں سبحان ربک رب العزت عما یصفون -

جبکہ ان جملہ مثالوں کو عمیق نظر سے دیکھا جاوے تو غالباً وہ شبہ بھی مٹنے لگا جو اس قربت و احاطت کی وجہ سے ذات مطلق کسی شے کی جڑی کے اثر سے متاثر نہیں ہو سکتی جبکہ ہم شور بصیرت یہہ ادراک کرنے میں کہ جسم کے ساتھ روح کی قربت و احاطت سے ذات روح کی خون و صفرا و بلغم و سودا کے رنگوں سے لون نہیں ہوتی یا کسی اخلاط کے اوصاف سے موصوف اور امعا کی غلاطت سے متعفن نہیں ہو سکتی ہے یا بحس ظاہر ہی مشاہدہ کرتے ہیں کہ تمام ہشیا کے ساتھ باوصف احاطت نور کے ذات نور کی نہ کسی خوشبوئی سے معطر ہوتی ہے اور نہ بدبوئی سے متعفن تو پھر اوس ذات مطلق کی قرب و احاطت کے نسبت یہ ناباکشہ کیونکر صحیح تصور ہو سکتا ہے۔ چہ نسبت خاک را بعالم پاک۔

اصل تو یہ ہے حسن و قبح اور نیک و بد کی یہ نسبتیں باہم دو چیزوں کے مقابلہ میں

پائے جاتے ہیں مثلاً سرخ و سیاہ دو رنگ ہیں رنگ سرخ بمقابلہ رنگ سیاہ کے بہتر ہے یا رنگ سیاہ بمقابلہ رنگ سرخ کے بدتر ہے غرض نیک و بد دو چیزوں میں باہمی نسبتوں کے اعتبارات ہیں جسکا اثر نور پر نہیں پڑتا حالانکہ نور کی احاطت رنگ سیاہ و سرخ ہر دو کے ساتھ متافذی ہے اور اس قریب و میعت نور کے وجہ ہی سے رنگ سرخ و سیاہ دو نون ظاہر ہیں باوجود اسکے نور فی نفسہ ان دو نون سرخ و سیاہ رنگوں کی باہمی نسبت خیر و شر سے مستثنیٰ ہے یعنی رنگ سرخ کی اچھائی یا رنگ سیاہ کجائی بلکہ کسی ایک رنگ کے بہتر سے دامن نور فی حد ذاتہ پاک ہے۔ لجامی قدس سرہ السامی ۔

چون خور ز سر و رخ خود جهان آرید بر یک و پلید اگر تباید شاید  
 نے نور وے از بیچ پلید آلاید نے پاکئی او بیچ پاک نہ آرید  
 حکیم علی الاطلاق نے اپنے مخلوقات میں خیر و شر یا نیک و بد کی نسبت کے  
 خلق میں بھی ایک نسبت ہی دقیق حکمت رکھی ہے اور یہی حکمت اسرارِ جبر و قدر  
 سے ایک بڑا ہے لیکن افسوس کہ یہ محل ان اسرار کے اظہار کا تحمل  
 نہیں دے سالا خیر الامرار میں کس قدر اسکی تصریح کی گئی ہے با این بہ خوف ہے کہ  
 جعفرین نے یہاں لکھا ہے او سکو بھی اکثر لوگ نہ سمجھتے مورد طعن و معص  
 اعتراض ٹہراؤ نیکی۔ ربنا لا تصنع قلوبنا بعدا اذھل یقینا وھب لنا من لدنک  
 رحمۃ لئلا انت الوھاب یہاں فہم سلیم کو اس امر کے تسلیم کے لئے اسبقہ تفہیم  
 کافی و دافی ہے کہ بیشک حق سبحانہ تعالیٰ خالق خیر و شر ہے پس جس طرح اس  
 فعل خلقِ شر کی وجہ سے اس ذات مطلق کے طرفِ شر کی نسبت صحیح نہیں ہو سکتی

یعنی وہ شریر و ظالم نہیں کہلا سکتا اس طرح اس صفت سے بہت کی وجہ سے کسی  
 شے کی نسبت اس کے ذات پاک کے طرف عاید نہیں ہو سکتی یعنی وہ معاذ اللہ متغنی  
 و گندہ نہیں ہو سکتا یا ان کے قبل از خلق کے ان تمام حقایق اشیائی کریمہ و نجس کے  
 ساتھ معیت علی مع الذل احتیاج حاصل ہو نیکی صورت میں جس طرح اس کے بذات سے  
 وہ ذات طلق مقدس تھی اور سی طرح بعد از خلق کے بھی باوجود معیت ذاتی مع  
 العلم کے وہ منزہ و متعالی ہے اسی کے طرف امام سیوطی رحمۃ اللہ علیہ نے  
 اپنی اوس تقریر میں اشارہ کیا ہے جو اس کے سابق گذر چکی ہے اگر کوئی غور کرے تو  
 پتہ چلے گا کہ اوس تقریر میں مکرر غور کرے اور سمجھے۔

اعتراض مذکور کے بعد مولوی صاحب نے پھر یہ دو شبہ بیان فرمائے ہیں کہ  
 عرض اس پلید مدعی کو اتنا علم و فہم بھی نہ ہو گا کہ صحیح حدیثوں سے ثابت ہے اور مشہور کہ  
 خدا کے اور جبریل اور اسرافیل وغیرہا مقرب فرشتوں کے درمیان ہزاروں  
 پردے لوز کے ہیں سو کیا یہ جدائی فاصلہ کی جدائی نہیں جب ایسے مقرب  
 فرشتوں میں جدائی فاصلہ کی ثابت ہو تو ہم خاکینوں سے فاصلہ کی جدائی نہیں  
 کہنا عجیب و غریب علم ہے اور بھی جب انبیاء علیہ السلام میں اور خدا میں  
 فاصلہ ثابت نہ ہو اور خدا اور انبیاء علیہم السلام دونوں ملے ہوئے اور بے فصل  
 رہیں تو پھر جبریل کا واسطہ کیا رہا اور وحی کا لانا کہاں سے ہوا اور کیا ہو گا انتہی  
 واضح ضمیر مشہور ہے جبکہ ذات حق سبحانہ تعالیٰ میں فاصلہ کی جدائی ہے تو پھر جبریل  
 علیہ السلام کو مقرب فرشتہ کہنا ہی صحیح نہ ہو گا کیونکہ بقول مولوی صاحب اللہ تعالیٰ  
 عرش کے اوپر فاصلہ بعید ہے اور حدیث دلو سے ثابت ہے کہ عرش کی موشان

پانوں برس کی راہ ہے اور عرش سے ساتویں آسمان کی مسافت بھی پانوں برس  
 کی راہ ہے اور جبریل کا مقام تو ساتویں آسمان پر ہے تو کم از کم اللہ تعالیٰ  
 اور جبریل کے درمیان دو ہزار برس کی مسافت ہوگی تو پھر جبریل علی نبیا و علیہ السلام  
 کو خدا کا مقرب کہنا ہی صحیح نہ ہوگا کیونکہ مولوی صاحب نے اللہ تعالیٰ کے قرب ذاتی  
 کی نفی بعد مکانی کے مقابلہ میں کی ہے لہذا حق و خلق کے درمیان فاصلہ مکانی  
 کو ثابت کیا ہے خیر جبریل کے مقابلہ میں جبکہ متفرق آسمان ہفتم ہے انبیا علیہم السلام  
 کو خدا کے مقرب کہنا تو جائز نہ ہونا چاہئے کیونکہ ان کا قیام زمین پر ہے لہذا ان کا  
 محل قیام خدا کی ذات سے تو کوئی وزن ہزار برس کی راہ کے فاصلہ پر واقع ہے  
 یہ تو ایک نزاع لفظی تھی اس سے ہم قطع نظر کر کے اس تقرب کی حقیقت معنی کے  
 طرف رجوع کرتے ہیں کہ ملائکہ اور انبیاء کا قرب بمقابلہ بعد مکانی کے نہیں ہے اور  
 نہ باعتبار قطع مسافت کے ہے بلکہ اس کے قرب ذاتی کی نسبت ملائکہ و انبیاء وغیرہ  
 کے ساتھ مساوی ہے اور باوجود اس قرب کے جبریل کا اس کے دور سمجھنے  
 کا بہت بڑا سبب ہے کیونکہ یہ بعد بوجہ عدم انکشاف نسبت قرب الہی کے  
 واقع ہوا ہے جیسا کہ کسی بزرگ کا قول ہے کہ وہ خواب لال زحرم قرب مراد اور انگذ  
 ورنہ نزدیک تر از دوست کیسے پہنچ نہیذ - پس اس سے معلوم ہوا کہ خدا تعالیٰ  
 کا یہ تقرب بندہ کو افضل اقام اور قطع مسافت مکانی سے حاصل نہیں ہوتا بلکہ  
 جبریل کی رفع ہونے سے بندہ اللہ تعالیٰ کے قریب ہو جاتا ہے چنانچہ  
 اس حدیث قدسی میں اسی کے طرف اشارہ ہے کہ انا عند ظن عبدي بی  
 یعنی میں بندہ کے اوس علم کے نزدیک ہوں جو میرے نسبت رکھتا ہے

لہذا جس قدر یہ حجابِ حیل کا مرتفع ہوتا جاوے گا اوس قدر اوس ذلت و حقارت کی  
 قبت کا علم حاصل ہوتا رہے گا پس باعتبار اس علم و کشف نسبت بہ ربّ الہی  
 کے وہ خدا کا مقرب بندہ کہلاوے گا چونکہ انبیاء علیہم السلام اور ملائکہ کا علم و کشف  
 کامل ہوتا ہے لہذا یہ خدا کے مقرب بندے کہلاتے ہیں۔

اجسم اول پر دس نور کی کچھ تفصیل بیان کرتے ہیں جو خدا اور ملائکہ نور  
 کے درمیان حایل ہیں خاصہ سے کہ یہ نور سے کسی جسمی مادہ کے تو نہیں ہونگے  
 کیونکہ آنحضرتؐ نے خود فرمایا ہے کہ یہ نور ہی پر دس ہیں تاکہ اوں پر دون پر  
 جسمانی ظلمت کا اطلاق نہ آوے و الا اگر جسمانی پر دس ہوتے تو بھی ملائکہ کے  
 لئے وہ پرگزرا جائے نہ توئے کما قال اللہ تعالیٰ ایما نکون ایدارک کھالموت  
 ولو کنتہ فی ہراج مشیداً یعنی اگر لوہے اور فولاد کے برج میں بند ہو سکے بیٹھو  
 یا زمین کے اندر گھس جاؤ تو ملک الموت بلا کسی مراحمت کے پہونچکر روح قبض  
 کر کے لیجاتا ہے پس خوب غور کرو کہ ان حجبِ مانی میں عزرائیل علیہ السلام  
 کس طرح نفوذ کر کے ایک کافر کی پلید روح کو اوس سے باہر نکال لاتے ہیں  
 ملائکہ و ارواح کی لطافت تو بہت بڑی ہوئی ہے شیاطین و جنات جو جسم  
 ناری رکھتے ہیں اجسامِ خاک میں کیسے درگتے ہیں یعنی جو کشف حجابِ مانی  
 ہمارے جسم کے لئے حاجب ہے وہ جنات کو نہیں ہے تو ملائکہ کو کیونکر یہ تمام  
 اجسامِ خاکی و ناری حاجب ہو سکتے ہیں تو معلوم ہو کہ یہ حجبِ مانی نہیں  
 لہذا اوں میں مسافت مکانی نہیں بلکہ وہ حجب نورانی عظمت و حلال کبریائی کے ہیں  
 جیسے کہ حدیث میں آیا ہے اور جبکہ طرف شیخ سعدی نے اشارہ کیا ہے کہ

الٰہی کے ہر مرتبہ پر م — شروع تجلی بسوز و پریم  
 یعنی میں اپنے مقام معلوم سے جو سدرۃ المنتہی ہے سر مو بھی آگے بڑھ لگا تو تجلی  
 الٰہی کی روشنی میرے پردوں کو جلا دیگی اسکے دو وجہ ہیں اول یہ کہ ہر ایک ملک کا  
 ایک مقام خاص ہے جیسے کہ حق سبحانہ تعالیٰ حکایت فرماتا ہے کہ وما من الاصل  
 مقام معلوم پس کوئی ملک اپنے مقام معلوم سے تجاوز نہیں کر سکتا کیونکہ ایک کا  
 مقام دوسرے پر اعلیٰ ہے اسکو اپنے مقام ادا کرنے سے اعلیٰ میں گنجائش  
 نہیں ملتی لہذا اسکو ملک اعلیٰ کا مقام بمنزلہ حجاب کے ہوتا ہے یہی وجہ ہے کہ  
 جبریل علیہ السلام نے مقام سدرۃ المنتہی سے آگے بڑھنے میں عجز ظاہر کیا وجہ انی  
 یہ ہے کہ بعض مظاہر محل ظہور صفات خاص الٰہی ہیں جیسے کہ صفت استواء کے  
 ظہور کا محل خاص عرش ہے اور عرش اس مظہریت صفت اصل استواء کی  
 وجہ سے انوار عظمت و جلال کبریائی وغیرہ صفات خاص کا بھی مظہر خاص بنا ہی  
 لہذا یہ تجلیات الٰہی بارگاہ جلال میں اون ملائکہ کی رسائی کے مانع ہیں جبکہ مقام  
 تحت عرش ہے لہذا ملائکہ کے لئے یہ انوار روچھٹال الٰہی کے مانع ہیں  
 جبکہ نام حجاب ہے ہاں جبکہ اللہ چاہتا ہے اس حجاب کو اوس سے اٹھا دیتا ہے  
 جیسے کہ اس کے محبوب و مقرب بندہ محمد مصطفیٰ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم میں جو ان  
 جب نورانی سے گزرے جو جبریل کے لئے مانع عروج تھے باوجود اسکے ذاتی انوار  
 کبریائی مانع رویت ذات الٰہی ہیں پس جیسے کہ ذات آفتاب کی شدت نورانیت  
 ذاتی ہی حجاب رویت ذات آفتاب ہے اسی طرح اوس ذات مطہر کی ذاتی  
 عظمت و جلال مانع معرفت ہے جسکے ادراک میں دیدہ بصیرت خیرہ و کور ہے پس

اس حجب غفلت و جلال ذاتی الہی کو شارع نے رواں الکبیر یا سے بھی تعبیر فرمایا ہے  
یعنی حدیث صحیح میں آیا ہے کہ لا ینظر وافی رھو عن وجل لا رداء الکبریا  
الحديث متفق علیہ یعنی جنت عدن میں نہین دیکھینگے اپنے رعبہ وجل کو سوا  
اوسکے چادر کبریائی کے اس حدیث یہ حال تو حجب مانی کے انقطاع کے  
بعد عالم آخرت کا ہے مگر دنیا میں حجب مانی کی وجہ سے رواں کبریائی کی  
رویت بھی محال ہے چنانچہ اس طرف اشارہ فرمایا ہے حق سبحانہ تعالیٰ نے فلا  
تجلی للجل جعلہ دکا و خرموسی صہقاً یعنی جبکہ خدا تعالیٰ نے پہاڑ پر تجلی کی  
تو اوسکو پائش پائش کر دیا اور موسیٰ بیہوش ہو کر گر پڑے پس اس حکم الہی  
پر غور کرو یہ اکیسے تجلی اوس نور کی ہے جو پہاڑ کو ریزہ ریزہ کر ڈالی اور موسیٰ  
علی نبیا و علیہ السلام اوسکی رویت میں تاب مقاومت نہ لاسکے کیونکہ جب  
عالم روحانی میں اوسکے رویت کی پوری قوت نہین ہے تو پھر عالم جسمانی سے  
یہ حجاب نور کیونکر اٹھ سکتا ہے یہ ایک ایسا اشارہ ہے جسکی تصریح بغیر از کلمات  
بیان کے نہین ہو سکتی پس یہاں استدر سمجھ لینا کافی ہے کہ اوس سراپردہ  
جلال اور بارگاہ عزت و کمال میں بغیر از حجاب کے کسی ملک مغرباً و ربیبی مرسل کو  
بھی علماً و شہوداً اقرب اصل نہین ہو سکتا کیونکہ انسان و ملک کے علم و  
کشف شہود نامہ کے لئے یہ حجب ذاتی نورانی جو عبارت ہیں اوصاف  
جلال و کمال ذاتی سے حاجب بصرو بصیرت ہیں کبھی اٹھ نہین سکتے اس واسطے  
آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے فرمایا ہے کہ ما عرفنا الحق مع رفقاء  
یعنی جیسے کہ چاہئے میں نہجگو نہین جا یا کیونکہ ذات مطلق پر کسی کا علم حاصل

نہیں کر سکتا لہذا فرمایا لا اُحییٰ ثناء علیک انت کما اثنت علی نفسک الخایت  
یعنی میری تعریف میں نہیں کر سکتا کیونکہ جب کُنہ ذات کی معرفت ہی محال ہے  
تو بہرہ او سکی حقیقی توصیف بھی محال ہوگی غرض اس عجز معرفت و توصیف کی وجہ  
پہی حجب عزت و جلال ذاتی ہیں اور اس ذاتِ شلتیق کی یہ ایسی مستوری ہے  
جہاں کسی ملک و انسان کے فکر کی بھی رسائی ممکن نہیں پس اللہ تعالیٰ جیسے  
کہ آپ نے ذات کو جانتا ہے دوسرا کوئی پہچان نہیں سکتا الحق کمال معرفت  
انسان کی یہی حد ہے کہ العجز عن درک الادراک یعنی ادراک کے ادراک  
کے پانے سے عاجزی کا ظاہر کرنا ہی ادراک ہے۔

امام غزالی احیاء میں فرماتے ہیں کہ وہو ان احد الاقسام اذ کل الافہام  
عن ادراکہ ومن جملتہ الروح ومن جملتہ بعض صفات اللہ تعالیٰ  
ولعل الاشارة الى مثله فی قوله صلی اللہ علیہ والہ وسلم ان اللہ سبحانہ  
سبعین حجاً بامن نوره لو كشفها لحرقت سبحات وجهہ کل من ادراکہ البصر  
یعنی پوشیدہ امور میں سے ایک قسم وہ ہے جس کے ادراک سے فہم عاجز ہوں  
اور اوس قسم میں روح اور بعض اللہ تعالیٰ کی صفتیں داخل ہیں اور غالباً  
اس جیسے بات کے طرف اشارہ ہے اس حدیث شریف میں کہ اللہ پاک کے  
لئے ستر پردے لحد کے ہیں اگر ان کے کپودے لو او سکی ذات کی روشنیان  
جلال دین تمام چیزوں کو جو او سکی نظر کے سامنے ہوں یعنی تمام مخلوق نابود ہو جا  
روایت کیا اس حدیث کو ابن حبان نے ابوہریرہ سے اور اسی مضمون کی  
دوسری حدیث حجاً بآلہ النور لو كشفها لحرقت سبحات وجهہ کل

شی ادراکہ بصیرت متفق علیہ وارد ہے جسکی شرح میں قال صاحب العین  
 والہروی وجميع السارحين للحديث من اللغوين والمحدثين معنى سبحات  
 وجهه نوره وجلاله وبهاؤه وأما الحجاب فاصله في اللغة المنع والستر  
 وحقيقة الحجاب انما تكون للأجسام المحلولة والله تعالى مترا عن الجسم  
 والمحلولة هذا المانع من رويته وسمى ذلك المانع نورا ونارا لانها  
 يمنعان من الادراك في العادة لشعائهما والمراد بالوجه الذات والمراد  
 بما انتهى اليه بصيرة من خلقه جميع المخلوقات لان بصيرة سبحانه وتعالى  
 محيط بجميع الكائنات ولفظة من لبيان الجنس لا للتبعض والتقدير لوزال  
 المانع من رويته وهو الحجاب السمتي نورا ونارا او تجل لخلق لخلق لا حرق  
 جلال ذاته جميع مخلوقاته اور کہا صاحب العین اور ہروی اور جميع شایعین  
 حدیث اہل لغت وحدیث نے سبحات وجہ کی معنی اوسکا نور اور جلال اور بہا ہے اور  
 حجاب کا اصل لغت میں منع اور ستر ہے اور حقیقی معنی حجاب کی مخصوص ہے واسطے  
 اجسام محدودہ کے اور اللہ تعالیٰ پاک ہے جسم اور حد سے اور بیان مراد اسی  
 حجاب سے وہ امر ہے جو مانع اوسکے رویت کا ہے اور اس مانع کا نام نور یا نار  
 ہے اس واسطے کہ یہ دونوں مانع ہیں ادراک کے عادت میں بسبب اون دونوں  
 کے شعاعوں کے اور مراد وجہ سے ذات ہے اور مراد انتہا ہے نظر سے اوسکے  
 اپنے خلق سے تمامی مخلوقات ہیں کیونکہ نظر اوس سبحانہ تعالیٰ کی محیط ہے  
 جمیع کائنات کے لئے اس احاطت نظری سے مسافت ثابت نہیں ہوتی  
 کیونکہ حد و محدود کی نفی اس نظری احاطت کے ساتھ کر دی گئی ہے پس رفع حجب

جو عبارت ہے تجلی جلالی یا تجلی نظری سے وہی سبب ہلاکت عالم ہے جسے کہو  
 طور کا حال معلوم ہے اور لفظ من کا واسطے بیان جنس کے ہے اور وسط  
 تبعیض اور تقدیر کے نہیں ہے اور مراد یہ ہے کہ اگر زایل ہو جاوے یہ  
 مانع اس کے رویت سے وہ حجاب جس کا نام نور اور نار ہے یا ظاہر ہو سکتے  
 خلق پر تو البتہ جلاد لگا اوس ذات کا جلال اس کے مخلوقات کے انتہی پس ان  
 تمام بیانات و تحقیقات سے ظاہر ہوگا ان حجب نورانی میں فصل مکانی نہیں  
 ہے بلکہ یہ حجاب اوس کا ذاتی جلال ہے جس کا دوسرا نام رداء الکبریا ہے  
 پس یہ روائی کبریائی کبھی اور کسی وقت اس کے وجود سے جدا نہیں ہوسکتی  
 کیونکہ یہ ذاتی صفت کبریائی ہے واللہ للذل لا علی جیسے کہ آفتاب جہان کا  
 ذاتی نور اور اوس کا شدہ ظہور ہی سبب خیر کی بصارت و حجاب رویت ہے  
 اس طرح صفات کاملہ جلال و کبریائی حجب ذات باری میں یہ فیض اس ذات  
 کی کمال قربت اور اس کے نور کا شدہ ظہور ہی حجاب رویت و مانع بصورتیت  
 ہے ہر چند کہ وہ اقرب من حیث الورد ہے مگر اس کی دید چشم بصیرت سے بعد  
 ہے ہر چند کہ وہ نور ہے مگر اوس کا شدہ ظہور ادراک دیدہ بصارت سے دور  
 ہے گو اس کی ذات فی حد ذاتہ حجب نورانی میں مستور ہے مگر مشاقان تقابیر  
 من و رائے حجاب اوس کا ظہور ہے اسی واسطے جبکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ  
 وآلہ وسلم سے ہل رایت ربک پوچھا گیا تو آپ نے اس کے جواب میں رایت  
 نور فرمایا اور ہشتیوں کی رویت بھی من و رائے حجاب نور ہوگی جس کا دوسرا  
 نام آپ نے رداء الکبریاء کہا اور اس عالم دنیا میں باوجود کمال ظہور کے

ذات اسی حجاب نور میں مستور ہے جس کا مذکور اس آیت نور اللہ نور السموات  
والارض میں مستور ہے جس کی تفسیر مولانا شاہ ولی اللہ محدث دہلی نے یہہ  
کی ہے کہ اگر کچھ فہمی نامل کنندگان مانع فہم ام نشو و نہر تحت در بیان طلسم الہی  
ہماں ذات مجرودہ مقدسہ نور السموات والارض است یعنی اس کیفیت  
ظہور نور میں غور کرنے والی کی کچھ فہمی حجاب ادراک و معرفت نہ ہو تو صاف ظاہر  
ہے کہ وہی ذات نور السموات والارض ہے لہذا اسی نور سے تمام عالم کا  
ظہور ہے پس یہہ سر ظہور ایک ایسا طلسم الہی ہے کہ اکثر اہل نظر کی نظر سے  
مستور ہے وقال الامام عبد الوہاب الشعرائی فی قواعد الکشفیۃ نقل عن  
سیدی علی بن وفاؤ فی حدیث رواہ الترمذی فی نوادر الاصول من قولہ  
ان اللہ تعالیٰ استجب عن العقول کما استجب عن الابصار وان الملائکۃ  
لا علی طلبونہ کما یتطلبونہ انتہی کما تطلبون الحق فی حجة العالی  
کذلک الملائکۃ لا علی طلبونہ فی حجة السفلیات الخ یعنی کہ ہاں امام  
عبد الوہاب شعرائی نے قواعد کشفیہ میں کہہا ہے علی بن وفاؤ اس  
حدیث مرفوع میں جسکو ترمذی نے روایت کی ہے کہ اللہ تعالیٰ  
پوشیدہ ہے عقول سے جسے کہ پوشیدہ ہے نظرون سے اور طلب کرتے  
ہیں ملا را علی او سکو دیا ہی جیسا کہ دیوتا ہوتے ہیں تم او سکو یعنی جیسا تم  
دیوتا ہوتے ہیں او سکو علویات میں یعنی عرش و سار پر ہر طرح ملا را علی  
دیوتا ہوتے ہیں او سکو سفلیات میں یعنی ارض و تحت الثری میں انتہی۔  
پس بیانات بالا سے شبہ اول مرتفع ہو گیا کہ حق سبحانہ تعالیٰ کی یہہ

۴  
وہی نور اللہ نور السموات والارض

پوشیدگی بوجہ پردہ است نوری کے ہے نہ سبب فاصلہ و دوری کے  
اصل تو یہ ہے کہ ان حجب نوری کا عدم انکشاف ہی سبب ثبوت دوری  
ہے یہی وجہ ہے کہ مولوی صاحب نے حدیث نزول میں معنی نزول کے  
نسبت یہ فرماتے ہیں کہ جب خدا تعالیٰ کا ہر رات میں آسمان دنیا  
پر آنا ثابت کریں تو یہ ستر بردے نور کے اسمزئیل اور جبریل علیہما السلام  
کے اور خدا کے درمیان ہیں وہ اس وقت کہاں رہتے ہیں علامہ ابن  
خدا کا جبرئیل اور اسمزئیل علیہما السلام کے بیچ ہو جانا ثابت ہو جانا ہے الخ  
اگرچہ مولوی صاحب کے یہ سوالات فقہیری و فرضی ہیں مگر جبکہ مولوی صاحب  
کا خیال اصلی ذات حق سبحانہ تعالیٰ کے نسبت فوقیت انفصالی کے ساتھ  
ہے تو یہ فقہیری صورت بھی حقیقی کیفیت کے ساتھ دکھائی دیتی ہے  
حالانکہ اس نزول جسمانی و مسافت مکانی کا مفہوم خلاف حقیقت ہے کیونکہ  
یہ نوری حجب صفات جلالیہ ذاتیہ ہیں جو باوجود ذاتی احاطت و وقت  
نامہ کے مانع رویت ہیں ہمنے اس حدیث نزول کی شرح التشریح فی التشریح  
میں کی ہے جسکے دیکھنے کے بعد ظاہر ہو جاوے گا کہ باوصف نزول کے ذات  
حق سبحانہ تعالیٰ کی مقام جبرئیل و میکائیل وغیرہم علیہم السلام کے تحت نہیں  
ہو جاتی بلکہ اسکی فوقیت ذاتی جمیع اکملہ فوق و تحت پر فوق ہے جسکا ثبوت  
اسکے پیشتر ہو چکا ہے۔

مولوی صاحب کا یہ دوسرا شبہ کہ اگر خدا اور انبیاء علیہ السلام رہیں اور  
اذن میں فاصلہ کی جدائی نہ ہے تو جبرئیل کا واسطہ کیا رہا اور وحی کا لانا

کیسا انتہی۔ اس شبہ کا رفع حکمت خلق میں فکر کرنے سے ہو جاوے گا جسکے نسبت  
 بہ ارشاد ہے کہ او لم یفکر وافی خلق السموات والارض کیونکہ اللہ تعالیٰ کی  
 ذات جیسے کہ واحد ہے اس طرح اپنے ہر فعل میں بھی وحدانیت کا سلسلہ رکھا ہوا  
 ہے یعنی تمام عالم کے انتظام میں ایک ہی ترتیب ہے اور تمام انتظام کا ایک ہی سلسلہ  
 ہے جس میں کچھ تفاوت نہیں تاکہ ترتیب و انتظام واحد اس کے صالح کی نسبت  
 پر دلیل ہو تفصیل اس اجمال کی یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے انسان کو اپنا مافی الضمیر  
 دوسرے پر ظاہر کرنے کے لئے نطق دیا مگر اس کے درمیان ہوا کو واسطہ کیا تاکہ  
 انسان کی بات دوسرے کو سانی دے حتیٰ کہ اپنے موہبہ کی بات اپنے  
 کانوں سے سننے کے لئے بھی ہوا کو واسطہ ہوئی ہے اور اشیاء کی رویت کے  
 لئے اللہ تعالیٰ نے آنکھ دے مگر اس کا ذریعہ نور کو ٹھہرایا یہاں تک کہ انسان  
 اپنی ہی آنکھ سے اپنے آپ کو بغیر واسطہ نور آفتاب وغیرہ کے نہیں دیکھ سکتا  
 اس طرح روح کے ادراک کے لئے حواس واسطہ ٹھہرے پس ظاہر ہے کہ جملہ  
 اعضاء بدن پر روح کی ذاتی احاطت ہے جس میں کوئی فصل و مسافت نہیں  
 باوجود اس قدر کہ ہر جسم و روح کے درمیان حواس کی وساطت کی ضرورت  
 وہی سلسلہ ترتیب ہے جو حکمت انتظامی عالم کے ساتھ وابستہ ہے اور اسی  
 ترتیب انتظامی کے زیر سلسلہ خدا اور انبیاء علیہم السلام کے درمیان جبریل کا  
 واسطہ چلا آتا ہے کیونکہ خدا کی یہ حکمت ترتیب انتظامی عالم اجسام و ارواح میں  
 ایک ہی سلسلہ کے ساتھ مسلسل ہے۔

دیکھو انسان بغیر و مانع میں سوچے ہوئے کا غد پر نہیں لکھ سکتا

بلکہ کاتب کسی صورت یا کلمہ کو اول دماغ میں سوچتا ہے تو پہر بواسطہ دماغ کے قلب  
 اپنے عالم بدن کے کاموں کی تدبیر کرتا ہے کیونکہ انسان اپنے خالق کے اوصاف  
 پر پیدا ہوا ہے کہ خلق آدم علی صورتہ یعنی پیدا کیا آدم کو اپنے صفات پر کیونکہ  
 روح انسانی جسم و جوہر و متخی نہیں ہے اور بدن انسانی میں حلول کرتی ہے اور نہ  
 اوس سے متحد ہوتی ہے غرض روح بذاتہ بچوں و بچکوندہ ہے اور یہ سب صاف  
 روح کے ذات الہی کے صفات کے مشابہ ہیں لہذا روح صفات وجودی جسم  
 و علم و ارادہ وغیرہ سے بھی متصف ہے لہذا اسکے افعال بھی فعل الہی کے صورت  
 میں واقع ہوئے ہیں مثلاً اللہ تعالیٰ تمام عالم میں بواسطہ عرش کے تصرف  
 کرتا ہے اور زمین سے آسمان تک تمام کاموں کی تدبیر بواسطہ عرش ہی کے  
 کرتا ہے کیونکہ عالم میں کوئی صورت بغیر عرش میں حادث نہیں ہوتی کہ نہیں بناتا  
 کیونکہ جب تک کسی مکتوب کی صورت کاتب کے خیال میں متصور نہ ہو اوس کا وجود  
 خارج میں ممکن نہیں ہے یہ افعال انسانی افعال الہی کے ہی صورت پر  
 واقع ہوئے ہیں یعنی آدمی کا تصرف بدن (عالم صغیر) پر مشابہ ہے تصرف  
 خالق اکبر کے زمین و آسمان (عالم کبیر) میں یعنی انسان کا تصرف اپنے چھوٹے  
 عالم میں مثل اوس بڑے تصرف کے ہے جبکہ متصرف اللہ تعالیٰ سے پس  
 اس تصرف کے باب میں ارادہ کو قلب سے وہی نسبت ہے جو امر الہی کو عرش سے  
 ہے اور قلب کو دماغ کے وہی نسبت ہے جو عرش کو کرسی سے ہے اور جو اس کو  
 انسان سے وہی نسبت ہے جو فرشتوں کو ذات الہی سے ہے اور جیسے کہ فرشتوں  
 خلقت اللہ تعالیٰ کی اطاعت و حکم برداری پر مجبور ہے جہنم انحراف و نجات کی

تاب و قدرت نہیں ویسے ہی جمیع حواس انسان کے مطیع و منقاد ہیں اور ہرگز مخالفت پر قادر نہیں اور اعضا و اعصاب مثل آسمانوں کے ہیں کیونکہ آسمانوں کے تحریک سے جیسے کہ صورتیں پیدا ہوتی ہیں اسی طرح اعضا کی تحریک سے صدور مخدکہ کو قلم لکھتا ہے اور انکلی کی قدرت مثل طبیعتِ خمرہ کے ہے جو اجسام میں مفعول ہے اور سیاہی مثل عناصر کے ہے جو مرکبات کے جمع و تفریق کے اصول ہیں اور اور خزانہ خیال مثل لوح محفوظ کے ہے پس بقدر اس موازنہ کی حقیقت پر اطلاع ہوگی اوس بقدر اس حدیث کا مطلب صحیح سمجھا جاوے گا اس اجمال کی تفصیل امام غزالی کے رسالہ مضنون میں تلاش کرو۔

مگر یہ یاد رہے کہ یہ نسبت حق سبحانہ تعالیٰ کی عرش کے ساتھ بنفسہ و جوا نہیں ہر بلکہ عادتاً ہے لہذا اس کا خلا محال نہیں ہے جیسے کہ اوس نے قلب انسانی میں یہ عادت رکھی ہے کہ بغیر دماغ کے بدن کی تدبیر اور اوس میں تصرف نہ کر سکے اگر حق سبحانہ تعالیٰ اوس پر قادر ہے کہ قلب سے بغیر دماغ کے بدن کی تدبیر کر اوسے اگر ارادہ ازلی اور حکم قدیمہ اوس پر سابق ہو اور حکم قدیمہ سے انشاء کے ساتھ اوس کا علم براد ہے اور جب اوس کا یہ ارادہ متعلق نہ ہو تو اوس کا خلاف متمتع ہوا لیکن یہ انتفاع ذات قدرت میں قصور کے سبب سے نہیں ہے بلکہ اوس کے محال نہ ہونے کا سبب یہ ہے کہ جو کہہ کہ اوس کے ارادہ قدیمہ اور علم ازلیہ کے خلاف ہو تو وہ محال ہے اسی واسطے حق سبحانہ تعالیٰ ہے فلن یجدنا السنة الله تبدل یا یعنی اللہ تعالیٰ کی عادت میں تم کسی تغیر و تبدل کو نہ پاؤ گے اور یہ تغیر و تبدل ہر محال نہیں ہے بلکہ ارادہ ازلی اور علم سرمدی نے اوس کو محال کیا ہے اور جب

یہ دونوں واجب ہیں تو اوس کا نتیجہ بھی واجب ہوا اور اوس کا نقیض محال نہیں پس  
یہ بذاتہ محال نہیں بلکہ غیر محال ہے کیونکہ اسکے خلاف میں علم ادلی کا جہل سے انقلاب  
اور شکیات ازلی کا فقدان لازم آئیگا اور یہ دونوں محال اور متعین ہیں۔

پہر مولوی صاحب نے بتائے ہیں کہ مالابدمند کے شرف معین جو بطور عقیدہ لکھا گیا ہے  
اوس میں قرب و معیت و احاطہ خدا کو ذاتی کہا ہے سو اوس کو بعض حکماء عالم اپنے  
اعتقاد کی سند گردانتے ہیں الخ اسکے بعد مالابدمند کی یہ عبارت نقل کر کے کہ  
او تعالیٰ محیط اشیاء است باحاطہ ذاتی و قرب و معیت بامتیاد الوجود آن  
احاطہ و قرب کہ درخرفہم قاصر باشد کہ آن نمایان جناب اقدس اونیت انتہی۔  
یعنی وہ اللہ تعالیٰ تمام چیزوں پر احاطہ کیا ہے ساتھ احاطہ ذاتی کے اور اشیاء  
کے ساتھ قرب و معیت رکھتا ہے نہ ایا احاطہ قرب جو ہمارے فہم قاصر میں نہ کر  
کہ وہ لایق جناب پاک باری نہیں انتہی۔

مولوی صاحب نے بتائے ہیں کہ اس قول سے احاطہ و قرب و معیت ذاتی عالم  
کے ساتھ ثابت ہوتی ہے پس اس قول کے غیر صحیح ہونے پر کئے وجہ سے گفتگو  
یکجاتی ہے پہلی وجہ یہ کہ یہ قول مخالف ہے اہل سنت کے سارے مفسرین و غیرہ  
کے اقوال کے ساتھ اور خود امام ربانی پریران قاضی ثناء اللہ پانی پتی ہیں  
اونکے قول کے بھی مخالف ہے کہ انہوں نے فرمایا ہے کہ قرب او تعالیٰ علمی است  
چنانکہ مقرر اہل حق است الخ۔

واضح باد کہ قاضی ثناء اللہ صاحب نے اس عموم احاطہ کے ذاتی کہنے میں تو  
قول ثناء و ہو بکل ہنی محیط کی تفسیر کی ہے پس اگر کسی دوسرے مفسر نے

اسکی تفسیر علم کے ساتھ کی ہے تو اس سے احاطت ذاتی کی پہلی تفسیر باطل نہیں  
 ہوئی اور نہ یہ تفسیر مخالف ہے اہل سنت کے سارے مفسرین کی تفسیر کے کلمہ معین  
 مفسرین اہل سنت نے آیات معیت و احاطت کی تفسیر احاطت و معیت ذاتی کے  
 ساتھ کی ہے جو کرم اول ثابت کرتے ہیں اور نہ اسکی یہ تفسیر مخالف قول امام ربانی  
 ہے جسکی تصدیق امام ربانی کے اول و ثانی سے ہو سکتی ہے جو کرم اس سالین  
 نقلاً لائے ہیں چنانچہ امام ربانی اپنے پیرا دون کے نام جو مکتوب ۲۲۲ جلد اول میں  
 عقیدہ اہل سنت کا بیان کیا ہے لکھتے ہیں کہ احاطہ و قرب علمی گفتن از مایلات متشابہ  
 است و اما بل آن تاویل نہی مستخرج پس اس صورت میں ہمارے مولوی صاحب کا  
 یہ اعتراض صحیح نہیں ہو سکتا کہ قاضی ثناء اللہ پانی پتی کا قول اپنے پیران امام  
 ربانی کے مخالف ہے بلکہ بالکل موافق ہے یہاں اس امر کا ذکر کر دینا ضروری ہے  
 کہ بالا بدین کی جس عبارت و بیان پر مولوی صاحب نے اعتراض کیا ہے واصل  
 وہ پیران امام ربانی کے اسی مکتوب محولہ بالا کا اقتباس ہے۔

مولوی صاحب نے فرماتے ہیں کہ دوسری وجہ رد کی یہ ہے کہ قاضی ثناء اللہ صاحب  
 نے کہا وہ معنی قرب و معیت و احاطہ کا جو ہمارے فہم قاصد میں آتا ہے خدا کے  
 لایق نہیں تو پھر کس کے فہم میں آتا ہے وہ کونسا معنی ہے اور اوس پر کونسی دلیل  
 آیات و احادیث سے یا اجماع و جمہور سلف و خلف سے ثابت ہے بلا نا ضرور الخ اس  
 اعتراض کا جواب یا تو خود ہمارے مولوی صاحب ہی کو دینا چاہئے کیونکہ یہ اعتراض  
 انہیں کے پیران پر چرایا ہوتا ہے یا اسکی معنی انکو اپنے پیران سے ہی  
 دریافت کر لینا چاہئے کیونکہ یہی عبارت امام ربانی رح نے جو مولوی صاحب کے

پیر پران طریقت بین اپنے مکتوب ۲۶۶ میں لکھے ہیں جبکہ قاضی صاحب نے بھی نقل  
 کردی ہے چنانچہ اصل عبارت امام ربانی رح کی یہ ہے کہ او تعالیٰ در بیچ پیر و پیر  
 نکند هیچ چیز دروے حال نہ بود اما او تعالیٰ محیط اشیا را بود قرب و معیت با ایشان  
 دار و نہ آن احاطہ قرب و معیت کہ در خود فہم قاصر باشد الخ یہاں امام ربانی رح اشیا  
 کے ساتھ حق سبحانہ تعالیٰ کی احاطت و قربت و معیت کو بیان کر کے یہ ذات  
 مطلق کے محل ہونے یا اس کے حلول کرنے کی نفی سے احاطت و قربت و معیت  
 ذاتی کو ثابت کیا ہے کیونکہ اشیا کے ساتھ حق سبحانہ تعالیٰ کی ذاتی احاطت  
 و قربت و معیت ہی کی صورت میں حلول و اتحاد کا شبہ نہ پڑتا ہے لہذا آپ نے  
 فرمایا کہ حق سبحانہ تعالیٰ کی احاطت و قربت و معیت کے معنی ایسے نہیں ہیں جو  
 مقارنت و مجاورت و حلول و اتحاد کے ہمارے فہم میں آتے ہیں کہ وہ لائق ذات  
 قدسی الہی نہیں لہذا اس قربت و احاطت و معیت ذاتی کا معنی بغیر حلول و اتحاد و  
 تماس و محاذات کے کیسے فہم قاصر میں نہیں آسکتے چونکہ اس قربت و احاطت کے  
 معنی میں اوصاف اجسام بھی مشتمل ہیں اور بغیر ان اوصاف کے معنی تنہا ہی کے  
 ادراک میں فہوم عوام کے قاصر ہیں لہذا حق سبحانہ تعالیٰ کی ذاتی قربت و قربت  
 اجسام پر حل کرنے سے احتراز کرنے کے لئے کہا ہے کہ اس قرب الہی کی  
 معنی میں ہماری فہم قاصر ہے پس تاویل سے روکنے کے باب میں یہی طریقت  
 سلف و خلف کا تھا کیونکہ اصحاب سلف نے بھی اہل صناعات مثلاً بہا کی ثابت  
 و تفسیر کی۔

پیر مولوی صاحب فرماتے ہیں تیسری وجہ اسکی رد کی یہ ہے کہ خود قاضی صاحب نے

نیچے چل کر کہا این چنین حضرت مودہ اندامان آری کم کہ حق سبحانہ تعالیٰ محیط  
 اشیاء است و قریب و معنی احاطہ و قرب و معیت ہندائیم کہ چہیت انتہے۔ یعنی  
 اس طرح بزرگان دین نے فرمایا کہ ہم ایمان لاتے ہیں کہ خدا کے تعالیٰ احاطہ کر لیا  
 عالم کا اہم قریب ہے اور معنا احاطہ و قرب و معیت کا ہم نہیں جانتے کہ کیا ہے انتہی  
 اس بات سے پہلی باصفا رد ہو جاتی ہے کیونکہ جب احاطہ وغیرہ کا معلوم  
 ہی نہیں تو پہر احاطہ ذاتی اور قرب و معیت ذاتی ہے سو کیون معلوم ہوا انتہے۔  
 یہ سوالی بھی مولوی صاحب کو اپنے مرشد اعلیٰ سے ہی کرنا چاہئے کیونکہ امام ربانیؒ  
 نے بھی اپنے مکتوب مذکور میں اس طرح لکھا ہے کہ معنی احاطہ و قرب و معیت ہندائیم  
 کہ چہیت مگر اوس کے ساتھ ہی استقدر اور زیادہ کیا ہے کہ احاطہ و قرب و علی گفتن از  
 تاویلات تشابہ است و تاویل آن نیستیم الخ پس اب مولوی حنا و قاضی صاحب  
 پیرپران کے اس بیان سے مولوی صاحب کے سوال کا جواب ملجا دیکھا کہ شک  
 حق سبحانہ تعالیٰ کی احاطت و قرب و معیت ذاتی ہے اور اوس کو علی کہنا تاویل  
 ہے کیونکہ اللہ تعالیٰ اپنی ذاتی احاطت و معیت کو خود آپ ہی فرادیا ہے کہ واللہ  
 بکل شئی محیط و هو معکم یعنی اللہ تعالیٰ سب چیزوں پر احاطہ کیا ہے اور  
 اللہ تعالیٰ تمہارے ساتھ ہے لیکن احاطت اور معیت کی معنی نہ اللہ تعالیٰ نے  
 فرمایا ہے اور نہ آنحضرتؐ نے اور نہ آپ کے صحابہ وغیرہم نے کہ اس سے کیا مراد ہے  
 اور یہ کسی احاطت و معیت سے ایسا سلف قاضی صاحب نے فرمایا ہے کہ ہم اس احاطت  
 و معیت کے معنی کو نہیں جانتے کہ وہ کیسی ہے اور اس سے کوئی معنی مراد خدا ہی  
 خوب جانتا ہے تفویض کی یہی معنی ہیں اور یہی طریقہ صحابہ و تابعین سے پاس

احاطت بمعیت کی معنی کا نہ معلوم ہونا پہلے قول کا منافی نہیں ہو سکتا کیونکہ اللہ محیط ہے اس میں دو لفظ ہیں ایک تو لفظ اللہ کا مدلول ذات حق تو معلوم ہے اور دوسرے لفظ احاطہ کا مفہوم مجہول ہے کہ وہ کیسی احاطت ہے اور اس سے اللہ تعالیٰ کی کیا مراد ہے۔

پھر مولوی صاحب نے بتاتے ہیں کہ چونکہ وجہ یہ کہ اس مضمون پر عطف کر کے فضل کہا تمجیدیں استوائے او بر گنجائش اور طلب مومن و نزول اور آخر شب آسمان پائین کہ در احادیث و نصوص وارد اند و تمجیدیں یہ دو وجہ کہ نصوص بیان باطنی ایمان بدن باید آور دو بر معنی ظاہر آن حمل نباید کرد و در پئے تاویل آن بنام آمد و تاویل آن مفوض بعلم الہی باید کرد انتہی۔

اس کے نسبت مولوی صاحب کے اعتراض کا حاصل یہ ہے کہ جب توازن و ولید و وجہ کی ظاہری مضمون پر حمل نکرین تو پھر قرب و معیت کا ظاہری معنی اور ان مذکور مضامین استواء وغیرہ کے ظاہری مضمون سے زیادہ برائیاں پر شامل ہے جیسے کہ پلید جگہوں میں بھی ذات پاک کا رہنا لازم آتا ہے تعالیٰ اللہ عن ذلک علواً عیداً انتہی۔

واضح باد کہ غور کرنے والے پر ظاہر ہوگا کہ قاضی صاحب کے کلام میں تناقض نہیں کیونکہ وہ کہتے ہیں کہ قرب و معیت کے ظاہری معنی جسی لین جنین حلول و اتحاد و مقارنت واقع ہوتی ہے بلکہ انکاء مشار یہ ہے جیسے کہ ذاتی استواء علی العرش منصوص ہے ویسی ہی اسکی ذاتی قرب و معیت نصاً ثابت ہے مگر بطرح استواء کی ظاہری معنی جن میں تماس و استقرار

مکانی لازم آتا ہے نہیں لیتے اس طرح اس قربت و معیت ذاتی کی ظاہری معنی  
 بھی جن میں حلول و اتحاد لازم آتا ہے نہ لینا چاہئے بلکہ استو کے فنزول وید  
 و وجہ و قرب و معیت وغیرہ جملہ صفات الہی کی اصل معنی و مراد کو علم الہی پر تفویض  
 کرین جیسے کہ سلف صالحین کا طریقہ تھا۔

پھر مولوی صاحب نے بتاتے ہیں کہ ایک بڑی بڑی بات مالا بد مذہب میں کی یہ ہے  
 کہ انہوں نے بعد اسکے کہا انکار نفوس کفر است و تاویل آن جہل مرکب ہے انتہی  
 پس انکار کرا ان آیات و احادیث کا جس میں مذکور باتیں اور ان کے مانند ہیں بیشک  
 کفر و ضلال ہے لیکن او کی تاویل کرنی جہل مرکب جو کہا یہ بہت بڑی بات ہے  
 اور اہل سنت کے سلف و خلف کے بزرگوں کے ساتھ بڑی بے ادبی ہے الخ  
 اور پھر فرماتے ہیں کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم ابن عباس کے حق میں  
 یہ دعا دی کہ یا اللہ فقیہ بنا ابن عباس کو دین میں اور سکھلا او کو تاویل تھے  
 حالانکہ خود مولوی صاحب سب بات کو تسلیم کر چکے ہیں کہ سلف صالح کا مذہب  
 جملہ صفات متناہیات کے نسبت تفویض تھا آخر تفویض کی کیا معنی یہی کہ نہ  
 تاویل کریں اور نہ تفسیر بلکہ او کی مراد کو علم الہی پر تفویض کریں اور امام نووی کے  
 اوس قول سے جس کو مولوی صاحب نے استواء علی الاحتمالین لایا ہے ثابت  
 ہوتا ہے کہ آیات و صفات کے نسبت دو قول ہیں پہلا قول مذہب سلف کا ہے  
 دیکھ کر کہ وہ یہ ہے کہ نہ گفتگو کجاوے معنی میں او کے چنانچہ ابوالقاسم  
 لاکاوی لکھتے ہیں کہ ان صفات کی جو تفسیر کرے تو وہ طریقہ نبوی سے نکل جاوے گا  
 انتہی۔ دوسرا قول متکلمین کا مذہب ہے وہ یہ کہ آیات و احادیث صفات کی

تاویل کرین اس طرح کہ ذات حق سبحانہ تعالیٰ کے لایق ہوا الخ پس اس صفت میں  
قاضی صاحب کا مطلقاً تاویل کرنے سے روکنا مخالف ہر سبب سے تو نہیں  
تھرا بلکہ ان کے موافق نکلا چونکہ تاویل کے دو قسم ہیں ایک تو اس کی مراد میں اور حقیقی  
معنی کا دریافت کرنا دوسرا حقیقت کا حمل مجاز پر کرنا یہ دو قسمیں تاویل کی عقل و  
قیاس پر منحصر ہے جس پر اعتماد حاصل نہیں ہو سکتا کیونکہ احتمال خطا ممکن ہے کہ مراد غیر  
مراد تھوے چونکہ قلوب زایفہ فتنہ و فساد کے پیر و پیرو تھے ہیں لہذا وہ اللہ تعالیٰ  
کے صفات متشابہات کے ایسے معنی مراد لیتے ہیں جو شایان شان قدس الہی  
نہیں ہوتے پس اس قسم کی تاویل کرنا نیک جہل مرکب ہے و بس۔

اب رہی یہ بات کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے ابن عباس رضی اللہ عنہما  
کے حق میں تفقہ فی الدین کے ساتھ علم تاویل کے سکھانے کی دعا کی تھی۔  
اوس سے وہ قیاسی تاویل مراد نہیں جس میں عوام مبتلا ہیں بلکہ یہ تاویل تفقہ فی الدین  
کا نتیجہ ہے جو معنی حقیقی کے دریافت کرنے پر مشتمل ہے جیسا کہ حق سبحانہ تعالیٰ نے  
حضرت یوسف علی نبیا وعلیہ السلام کو اس تاویل کا علم خود آپ سکھایا تھا  
کما قال اللہ تعالیٰ ولعلہ من تاویل الاحادیث واللہ غالب علی  
اممہ ولکن اکثر الناس لا یعلمون۔

بیان اکثر الناس کو جو اس علم تاویل سے بے نصیب ہیں جاہل قرار دیا کہ  
اونکی تاویل اٹھل بٹھل معنی و ہم و قیاس پر مبنی ہے جو بوجہ لاعلمی کے حقیقت کا  
حمل مجاز پر کیا جاتا ہے جو کہ نتیجہ آخر تشبیہ و تحسین یا کبھی تعطیل کا حکم ہے لہذا اللہ  
تعالیٰ السلام نے اوں کا نام کج و در کج اور اس تاویل کے راستہ کو مسدود کر دیا

اور قنہ میں پڑنے سے بچا یا لہذا صحابہ رضی اللہ عنہم نے طریقہ تفویض کو اختیار  
 کیا اور کسی صفت متشابہ مثل استواء و فوق و قرب و معیت وغیرہ کی تاویل کی  
 اگرچہ مولوی صاحب نے بھی اس امر کو اپنے تصنیفات میں تابہت ہے مگر ساتھ  
 ہی حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہما کو امام النوولین قرار دینے میں مولوی صاحب  
 کو تامل ہو گیا ہے کیونکہ مولوی صاحب نے اس تاویل کے  
 ثبوت کے نسبت جو قول ابن عباس رضی اللہ عنہما کا وہاں محکم  
 کی تفسیر میں عالم یکم کا لایا ہے اس سے اونکا مدعا  
 ثابت نہیں ہو سکتا کیونکہ اس قول عالم یکم میں معیت کی تاویل علم کے ساتھ نہیں  
 لگی ہے بلکہ ضمیر ہو کا مرجع جو اللہ عالم ذات ہے اسکی معیت ذاتی کو علم کے ساتھ  
 تعبیر کیا ہے اگر اس تعبیر یا تفسیر کو تاویل کہہ تو یہی ذات اللہ کی تاویل صفت علم  
 کے ساتھ واقع ہوئی ہے نہ کہ لفظ معیت کی جو صفت متشابہ ہے پس وہو معکم  
 یعنی اللہ کی ذاتی معیت کو علمی معیت کے ساتھ تعبیر کرنے کی صورت میں صفت  
 معیت کی بلاتاویل یعنی اسکی معنی مجہول رہی جسکی کوئی تاویل و تفسیر نہیں لگی ہے  
 عرض ابن عباس وغیرہم رضی اللہ عنہم سے صفات متشابہات مثل ید و وجہ  
 و نزول و فوق و استواء اور قرب و معیت و احاطت وغیرہ کی تاویل بالآثر نہیں ہے۔  
 مولوی صاحب اپنے مقابل کے جواب میں فرماتے ہیں کہ حدیث شان نزول  
 واذا سالک عبدی عفی فانی قریب۔ سے قرب ذاتی بلا حصول کا جو درجہ  
 کرتے ہیں اور عوام کو شبہ میں ڈالتے ہیں سوائے اس استدلال کا جواب  
 کئے طرح سے دیا جاتا ہے۔ شبہ اول یہ ہے کہ اس حدیث کا ظاہر معارض ہے

اوس حدیث کا جسکی صحت پر محدثین کا اتفاق ہے وہ حدیث نزول ہے جس سے  
ذات خدا عالم میں نہونا اور عرش سے اوتر کر آسمان دنیا پر رہنا پچھلی تہائی  
رات میں آنا ثابت ہوتا ہے الحج یہاں مولوی صاحب نے اس حدیث نزول کی  
صحت پر اتفاق کیا اور عرش سے آسمان دنیا پر اوتر کرنے کو ان لیا حالانکہ  
یہ حدیث شیخ ومتفقہ معارض ہے مولوی صاحب کے اس دعوے کی جو حق  
سبحانہ تعالیٰ کی ذات کو لامکان میں ٹہرا کر عرش و سما کے ساتھ فاصلہ  
مکانی ثابت کیا ہے پس یہ حدیث صحیح نزول کی فوقیت انفصالی عرش کے  
معارض ہونے کے با وصف پہر اوس کی حدیث معیت ذاتی کا معارض ٹہرانا  
صحیح نہیں ہے کیونکہ قرب و عموم معیت ذاتی حق سبحانہ تعالیٰ کی احادیث  
صحیحہ ومتفق علیہ سے ثابت ہے منجملہ انکے ایک ابو موسیٰ اشعری کی مروی  
حدیث ہے جو گزر چکی اسکے سوا اور احادیث صحیحہ میں جو آئندہ مذکور ہونگے۔ لطف  
تو یہ ہے کہ حدیث نزول سے ذاتی فوقیت عرش کی قید باطل ہوتی ہے اور  
اوس ذات کی مطلقیت ثابت ہوتی ہے اور یہی مطلقیت ذاتی قربت  
ذاتی کی موید ہے بخلاف اوسکے ذات حق سبحانہ تعالیٰ کا عرش پر بھت  
فوقیت انفصالی مقید ہونا کسی حدیث سے ثابت ہی نہیں ہے تو یہ یہ حدیث شیخ  
نزول کی قرب ذاتی کے کیونکہ معارض ہوگی مولوی صاحب کا دوسرا شبہ یہ  
ہے کہ یہ حدیث اعرابی اور بھی صاف معارض اور مخالف آیات ہوتی  
اور آیت المنتم من فی السماء ان یخسف بکم الارض انھی حالانکہ مولوی صاحب نے  
اوس حدیث کا معارض جن دو آیات استوی علی العرش اور من فی السماء

ٹہرایا ہے یہ دونوں آیات بھی ایک دوسرے کے معارض ہیں کیونکہ پہلی  
 آیت سے تو ذات خدا کا استوی علی العرش ثابت ہوتا ہے دوسری آیت سے  
 خدا کی ذات کا آسمان میں ہونا متحقق ہوتا ہے اور یہ معارضہ تیسری آیت سے  
 غائی قریب سے رفع ہو جاتا ہے کیونکہ جبکہ اللہ تعالیٰ کی عموم احاطت و قربت  
 ذاتی متحقق ہو جاوے تو اس ذات تسلط کی اس قریب سے عرش وارض  
 و سما جارج نہیں ہو سکتے پس اس صورت میں وہ حدیث متعارضہ جس سے  
 عموم قرب ثابت ہوتی ہے معارض آیات استوی علی العرش اور آیہ الامت  
 کے ہرگز نہیں بھرتی بلکہ دراصل حق سبحانہ تعالیٰ کی ذات تسلط کا بھجوت  
 فوقیت انفصالی عرش کے اوپر مہمانت مکانی مقید کڈا لیا ان دونوں آیات  
 علی العرش و فی السماء کے سوا اس حدیث قرب و آیات عموم معیت و احاطت  
 کے بھی معارض ہے قتال مولوی صاحب کا تیسرا شبہ یہ ہے کہ یہ حدیث  
 اعرابی صحاح ستہ کی کتابوں کی نہیں ہے بلکہ چوتھے طبقے کی حدیثوں کے  
 کتابوں کی ہے کہ جنکا اہل سنت کے پاس چندان اعتبار نہیں الخ میں بیان محدثین  
 کے طور پر اسکے صحت کے ثبوت پر معارضہ کرنا اور طول دینا نہیں چاہتا بلکہ اسکی  
 صحت صرف متفق علیہ حدیث ابو موسیٰ اشعری کے ساتھ تطبیق دینے سے  
 حاصل ہو جاتی ہے کیونکہ دونوں کا مفہوم واحد ہے یعنی اس حدیث صحیح میں  
 آنحضرتؐ نے اوس اعرابی کے سوال تقدیری کا جواب دیا ہے۔

مولانا کا چوتھا شبہ یہ ہے کہ اس سوال میں نہایت درجہ کی کمی ہے کیونکہ کیا قریب  
 ہے رہبہ راہیں آہستہ راہ کوئی کرین اس سے یاد رہے کہ مذاکرین یعنی پکا

کہیں اس سوال سے یہ ثابت ہوتا ہے کہ خدا کی دوری اس کے اعتقاد میں  
 اس قدر تھی کہ اگر بلند آواز سے پکاریں تو سن لیں ایسا اعتقاد نہ تو  
 حضرت ﷺ اللہ علیہ وسلم کے زمانہ میں کیا تھا نہ دوسرے زمانہ میں آج تک  
 کیا ہے پس ایسی بات کتب اہل جواب کے اس سے معلوم ہوتا ہے  
 کہ یہ روایت ہی صحیح نہیں اتنے مولوی صاحب نے یہاں اس حدیث کو  
 اصول محدثین کے طور پر غیر صحیح ثابت نہیں کیا بلکہ محض اپنے قیاسی  
 شبہات پر اعتماد کیا ہے پس اگر معاصرت حدیث کی یہی قیاسی شبہات  
 ہوں وہی ہر کوئی حدیث صحیح بھی اس سے محفوظ نہیں رہیگی مثلاً حدیث  
 نزول جسکی صحت پر اتفاق ہونیکا ذکر خود مولوی صاحب نے فرمایا ہے اس  
 میں بھی تو عوام کو یہ شبہ ہو سکتا ہے کہ اللہ تعالیٰ عرش سے آسمان دنیا پر  
 نزول فرما کر جو اپنے بندوں کو پکارتا ہے وہ تو ہر سنائی نہیں دیتا اگر سنائی  
 دینا ضرور نہیں ہے تو پھر عرش سے آسمان دنیا پر ادا کر کے پکارنے سے  
 فائدہ ہی کیا ہے غرض اس قسم کے لایعنی شبہات سے حدیث کی صحت  
 وغیر صحت پر کچھ اثر نہیں پڑ سکتا کیونکہ جب حقیقت نزول کی یا او کے  
 قرب و معیت کی مشکف ہو جاتی ہے تو یہ ہر قسم کی شبہات  
 تو ہمارے سامنے پیدا ہی نہیں ہوتے اس حدیث نزول کی تصریح ہم نے  
 التشریح فی التبیان کی ہے الحاصل اس اعرابی کے سوال سے کہ کیا اللہ تعالیٰ  
 قریب ہے کہ آہستہ کہیں یا دور ہے کہ پکاریں مولوی صاحب کو ادب کی کج  
 فہمی کا خیال پیدا ہوا ہے حالانکہ وہ کج فہمی نہیں بلکہ تشریح بھی تھی لہذا اس

فاسئلواہل الذکر انکم تعلمون پر عمل کیا اور ایک ایسی صفت  
 قربت الہی سے واقف ہوا جو جزو اعظم توحید الہی ہے پس اس سوال سے  
 اعرابی کا یہ عقیدہ ثابت نہیں ہوتا کہ خدا اس قدر دور ہے کہ پکارنے سے سُن  
 کیوں نہ خیر اگر ہم تھوڑی دیر کیلئے ان بھی لین تو اس سوال سے اس قدر تو  
 صبر و ثابت ہوتا ہے کہ وہ اللہ تعالیٰ کی ذات پاک کو اپنے سے نو ہزار  
 برس کی راہ پر دور نہیں سمجھتا کیونکہ چلانے سے بھی اس قدر فاصلہ پر آواز نہیں  
 پہنچ سکتی تو معلوم ہوا کہ اعرابی حق سبحانہ تعالیٰ کی سر قربت ذاتی سے ناواقف  
 تھا جبکہ وہ دریافت کرنا چاہتا تھا اس کے متعلق تفصیلی بیان ہمارا اسکے پیشتر  
 گزر چکا ہے۔

الحاصل اس اعرابی کا اس صفت قربت الہی کا علم حاصل کرنے کے نسبت  
 آنحضرت سلام سے سوال کرنا اسکی دانائی پر دلیل ہے نہ کچھ فہمی پر دیکھو ایک  
 جماعت صحابہ کو جو جسے پکار کر کہہ رہے تھے آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے انکو  
 کیا کہا اور کیوں منع کیا اور بغیر اونکے سوال کے آپ نے اس قربت الہی کے سر سے  
 انکو آگاہ کیا یہ اصل حدیث آگے گزر چکی جبکہ ترجمہ یہ ہے کہ کہا ابو موسیٰ اشعری  
 نے کہ تھے ہم ساتھ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کے ایک سفر میں پس  
 لوگ باؤاں بلند تکبیر کہنے لگے یہاں آپ نے کہ اے لوگو نرمی کرو اپنی جانوں پر تحقیق  
 تم نہیں پکارتے ہو بہرے اور غایب کو یہ تحقیق تم پکارتے ہو سننے اور دیکھنے  
 والے کو حال یہ ہے کہ وہ تمہارے ساتھ ہے اور جبکہ تم پکارتے ہو وہ نزدیک  
 رہے تمہارے گردن مشر سے (متفق علیہ) کہا ان تمام صحابہ کے حق میں

جو ہمراہ رکاب نبوی تھے اونکے پکار کر کبیر کہنے سے یہ گمان کیا جاوے گا کہ خدا کی دوری انکے اعتقاد میں اس قدر تھی کہ اگر بلند آواز سے پکاریں تو سن لیں گے اگر کوئی کہے کہ ہاں تو مولوی صاحب فرماتے ہیں کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانہ سے لیکر آج تک ایسا اعتقاد کسی کا نہ تھا یا اگر کہو نہیں تو ہر وہ اعرابی بقول مولوی صاحب کے کچھ نہیں نہ تھا کیونکہ وہ ایک ایسی سرِ معرفت کو آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم سے خود دریافت کر لیا جسکی تعلیم آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے خود اپنے مصاحبین کو فرمائی تھی۔

پانچواں شبہ اس بات کا مولوی صاحب ملتے ہیں کہ اس روایت کے ظاہر خلاف میں اجماع مفسرین و محدثین وغیرہم کا ہے کہ وہ قرب و معیت علمی ہے نہ ذاتی اتنے ہمنے اس کا جواب اول ہی دیا ہے اور اکثر علمائے متقدمین و متاخرین و مفسرین و محدثین کے اقوال سے ثابت کر دیا ہے کہ بغیر ذات کے محض علمی معیت پر اجماع منعقد نہیں ہو سکتا بلکہ صفت علم کا ذاتی ہونا بالاتفاق ثابت ہے یعنی اللہ تعالیٰ بعلم ذاتی جانتا ہے پس اللہ تعالیٰ کے باذات جاننے سے ہی معیت ذاتی ثابت ہو جاتی ہے اور نیز جنہوں نے معیت کی تفسیر علم سے کی ہے وہ مخالف معیت ذاتی نہیں ہے بلکہ بعض اقوال سے تو معیت ذاتی کے ساتھ ہل علم کا تفسیر کرنا بھی ثابت ہو گیا ہے

چنانچہ پہلی جے ثوبان سے روایت کی ہے کہ قال موسیٰ یارب اقرب انت فانا حیات ام بعیدا فانا دیك فانی لحس جس صہوتك والا ارڈك فاین انت فقال اللہ انا خلفك وامامك وعن یمینك وعن شمالك

یا موسیٰ انا جلیس عبدی حین یداکرنی وانا معہ اذا دعانی یعنی  
 موسیٰ نے کہا اے رب میرے کیا تو قریب ہے جو تجھ سے سرگوشی کروں یا  
 دور ہے جو تجھ کو پاؤں کیونکہ میں آواز کو سنتا ہوں اور تجھ کو نہیں کہتا  
 ہوں پس تو کہاں ہے اللہ تعالیٰ نے فرمایا کہ میں تیرے پیچھے ہوں اور گے  
 ہوں اور تیرے بائیں اور دائیں طرف ہوں (یعنی کوئی طرف خاص نہیں ہے)  
 اے موسیٰ میں ہمیشہ ہوں میرے بندہ کا جبکہ مجھے یاد کرے اور میں اس کے  
 ساتھ ہوں جبکہ وہ مجھے پکارتے انتہی بیان عموم احاطت کے ساتھ اس نسبت  
 معیت کے انکشاف کو ذکر و دعا کے ساتھ مفید کیا کیونکہ حجاب جہل مانع کشف  
 میرے لیے لہذا آئیے فرمایا کہ لحفظ اللہ تجداً جاہک۔ (اللہ مہدی  
 من حدیث ابن عباس) یعنی نگہ رکھہ اللہ کو پاویگا تو اس کو اپنے رو بہو ل حال  
 اس حدیث سے ثابت ہوتا ہے کہ حضرت علی بن ابی طالب علیہ السلام نے بھی حق  
 سبحانہ تعالیٰ کی ذاتی قربت کی نسبت وہی سوال کیا تھا جیسا کہ اوسل عربی  
 نے آنحضرت سے کیا ہے تو کیا مولوی صاحب ایک اولوالعزم پیغمبر کے نسبت بھی  
 وہی گمان فرمادینگے جو اوسل عربی کے سوال کے نسبت کیا ہے۔

چشمہ ان مشبہ مولوی صاحب کا یہ ہے کہ اپنے مقابل کا جو دعویٰ ہے کہ خدا  
 بندوں سے بذات خود قریب ہے بلا حلول و اتحاک کے وہ بات اس آیت و روایت  
 سے کہاں نکلتی ہے بان ظاہر سے اتنی بات نکلتی ہے کہ خدا بذات خود قریب  
 ہے اس سے سب جگہ زمین پر رہنا ثابت ہوتا ہے اس بات کو سارے  
 اہل سنت نے کفر کہا ہے پس بلا حلول ذات سے قریب ہے کہنے کی بات یہ

دلہن ٹہری انتہے اس روایت اور اس آیت کی معنی متبادرت مولوی صاحب کے  
 عموم قرب ذاتی حق سبحانہ تعالیٰ کی تسلیم کر لیا ہے الحمد للہ علی ذالک اب را  
 حلول و اتحاد کی نفی بیشک اس آیت سے نہیں ہوتی مگر دوسری آیت کے ساتھ  
 اسکی توفیق سے اس حلول و اتحاد کی نفی بھی ہوجاتی ہے آوردہ آیت تنزیہی لیس  
 کے مثلاً شئی ہے یعنی جب آیت اول سے ذاتی قرب ثابت ہوگئی تو اوسمین  
 حلول و اتحاد کا مستند ناشی ہوتا تھا کیونکہ اس لفظ قرب کی معنی اجسام کی قرب کے  
 مشابہ ہے اور اجسام کی قرب میں حلول و اتحاد پایا جاتا ہے لہذا ضرور ہوا کہ اللہ  
 تعالیٰ کے قرب کی معنی اوسکی عظمت و شان کے نظر کرتے ایسی تکمیل و اوفکے  
 تنزیہ ذاتی کے منافی نہوں اور حکم لیس کے مثلاً شئی کا اوس پر صادق آئے  
 جیسا بخم خود مولوی صاحب نے بھی استواء علی الاخوان میں کتاب تکمیل سے شاہ  
 رفیع الدین صاحب کا یہ قول استدلالاً لایبے کہ واما العقل المقدس المنو  
 فلیس شئی من الخیخالق ولذا لا تقو ان لا یعتقدوا خطواہر  
 المخصوص الا بعد اثبات الامکان یعنی لیکن عقل پاک اور منور وہ ہے  
 جسکے نزدیک کوئی امر حق مخالف نہیں ٹہرا لہذا اتفاق کیا ہے اس بات پر کہ  
 اعتقاد و تکرین مخصوص کے ظاہر معنوں پر مگر بغضا بت کرنے اوس عقل سلیم کے  
 ممکن ہونے کو اوس معنی کے انتہے۔ اسپر مولوی صاحب یہ فرماتے ہیں کہ خدا  
 تعالیٰ کے لئے اوسکی عظمت و جلال کی طرف نظر کرتے اس معنی کا ممکن ہونا عقل  
 مقدس ثابت کرتی ہے تو تب اس کا اعتقاد کرنا جائز ہے الخ پس شاہ رفیع الدین صاحب  
 نے اس قول او مولوی صاحب کے استدلال سے ہی ثابت ہو گیا آیت کریمہ

فاتی قریب کی ظاہر معنی جو قرب ذاتی کے بین خدا تعالیٰ کے عظمت و جلال کے نظر کرتے عقل مقدس نے اسکی قرب ذاتی سے حلول و اتحاد کی نفی کی ہے تو پھر اس کے اعتقاد کرنے میں کوئی مضائقہ اور خدشہ ہی باقی نہ رہا باوجود اس کے یہ مولوی صاحب نے داتے ہیں اس بات کو سارے اہل سنت نے کفر کہا ہے حالانکہ وجہ اس کفر کی کوئی بیان نہیں فرمائی۔ ہاں جن اقوال سے مولوی صاحب نے کفر ثابت کرا چاہا ہے وہ حسب ذیل ہیں۔

(۱) امام فخر الدین رازی کا یہ قول ہے کہ فمن قال انه محيط بالذات على الاستبصار فقد كفر لانه قال الله تعالى وان الله قد اعطى بكل شئ علما من قال بعلمه فهو من اهل السنة والجماعة انتہ۔ جس نے کہا مقررہ تعالیٰ نے احاطہ کیا اور کہہ لیا ہے عالم کے تمام چیزوں کو اپنی ذات سے سو وہ کافر ہو ا کہلئے کہ فرمایا اے اللہ نے مقرر احاطہ کیا ہے سب چیزوں کو علم سے اور جس نے کہا وہ احاطہ علم ہے اس وہ اہل سنت سے ہے انتہ۔ مولوی صاحب نے اس قول کو قول بلعین ہی نقل کیا ہے امام رازی کے اصل قول کو نہیں دیکھا ہے خیر و صورت تسلیم یہاں امام صاحب کے اس قول سے یہ پایا جاتا ہے کہ آپ نے ایسی احاطت ذاتی کے عقیدہ کو کفر ٹھہرایا ہے جس سے اسکی احاطت علمی کا انکار لازم آتا ہے جو کوئی نص قرآنی نصیت علمی کا انکار کرے گناہ بیک وہ کافر ہو جاوے گا معلوم ہوتا ہے کہ امام صاحب نے کسی ایسے فرقہ کا رد کیا ہے جس کے قول میں ذات مطلق کی احاطت میں حلول و اتحاد کا تائبہ پایا جاتا ہو یا احاطت ذاتی کے ساتھ احاطت

علمی کا انکار کرتا ہو اگر یہ کامل مجتہد ہے تو بروہوتی تو اصل مدعا امام صاحب کا  
 حاصل ہو جاتا صرف اس قدر منقولہ حصہ عبارت سے سوائے اول و وجہ کے کوئی  
 تیسری وجہ کفر کی نہیں معلوم ہوتی اگر ہم اس کفر کی وجہ بروہوتی صاحب کے موافق  
 جانیں یعنی احاطت ذاتی کی عقیدت کو کفر سمجھیں تو پھر خود امام رازی نے اپنی تفسیر  
 میں وہو محکم کی تفسیر جو معیت ذاتی سے کی ہے اور معیت ذاتی اور علمی دونوں  
 پر اتفاق اجماع کا ذکر کیا ہے پھر اس کو کیا کہیں چونکہ امام صاحب کا وہ اصل قول  
 تفسیری ہم نے قبل اسکے نقل کر دیا ہے جس کے غور کرنے کے بعد معلوم ہوتا ہے کہ اولاً  
 فی معیت ذاتی کو اس قدر صراحت کے ساتھ بیان کیا ہے جس کے بعد کسی طرح کا خفا  
 باقی نہیں رہتا لہذا اول اس قول میں نظر کریں اور امام صاحب کے فتاویٰ کو سمجھیں  
 کہ بیشک وہ قریب و معیت ذاتی کے قایل تھے جس کا اظہار انہوں نے درپردہ جا بجا  
 کیا ہے اور اس کی تصدیق مولانا شاہ عبد الغفری صاحب کے اس قول سے بھی ہوتی  
 ہے و معہذا این جماعہ اجمالاً در تصانیف خود یا سایر اجمالی این مسئلہ دادہ اند  
 کا لقرالی والرازی من غیر ہما من اجماعہ هذا الفن اگر تفصیل منطوقہ  
 در کتاب تبدیلیہ بین مطالعہ باید کرد انتہی۔ قطع نظر اسکے جبکہ امام رازی اربعین  
 میں رسالت کی تصریح کو چکے ہیں کہ سوائے فرقہ کرامیہ کے سب متفق ہیں رسالت  
 کے ثابت کرنے پر کہ خدا تعالیٰ کی ذات پاک مقدس و منزه ہے خصوصیت سے  
 مکان و جہت کے چنانچہ اصل قول سابق گذر چکا جس سے ثابت ہوا کہ وہ ذات مطلق  
 بہمت فوقیت الصالی یا انفصالی مفید و محدود نہیں ہے تو محالہ اس کی عموم احاطت  
 ذاتی ہی متحقق ہوگی کیونکہ اگر اس کو بھی نفی کیا جائے تو اس سے وجود ذات باری

انکار لازم آجایگا اور یہ باطل ہے جسکا ابطال خود امام صاحب نے مابجائے اپنے کلام میں لبتہ تمام کیا ہے۔

(۲) فتاویٰ قاضی خان میں لکھا ہے کہ رجل قال خدے بر آسمان میدانہ کہ من چیزے ندارم بكون كفرا لان الله تعالى مائة عن المرحان یعنی کوئی کہے کہ خدا جو آسمان پر ہے جانتا ہے کہ میں کچھ چیز نہیں رکھتا ہوں جو بیجا یہ کہنا اوس کا کفر کیونکہ اللہ تعالیٰ منفر ہے مکان سے کہتے کہ لا مدین ہو الا اس کفر کی جو قید مکانی ہے اگر کوئی بغیریت قید مکانی کے حکایتانی الہا کہے تو کافر ہوگا چنانچہ مجمع الانہر شرح ملتقى الابحر میں ہے یسفر بانبات المكان الله تعالى قال الله تعالى في السماء فان قصدا به حكاية ما جاء في ظاهر الاحياء لا ككفر في كافر بقوله الله تعالى لے مکان ثابت کرنے سے پس اگر کہا کہ اللہ آسمان میں ہے پس اگر قصد کیا حکایت اور بیان اوس چیز کا جو ظاہر اخبار میں آیا ہے تو نہیں کافر بقول الخ اس سے ثابت ہوا کہ موافق ظاہر قرآن کے ان الله بكل شیء محيط اور وہو معكم اينما كنتم سے اللہ تعالیٰ کی ذاتی احاطت اور اوسکی معیت حکایتا کہے اور محمول و اتحاد کا قصد نہ کہے بلکہ اوسکی تنزیہ کرے تو کافر ہوگا بیان یہ امر بھی خیال میں رکھنے کے قابل ہے کہ قاضی خان کے مذکور فتوے کے اس قول رجل قال خدے بر آسمان میدانہ کہ من چیزے ندارم بكون كفرا لان الله منفر عن المكان کے تحت میں مولوی صاحب فرماتے ہیں جب آسمان جیسی پاک جگہ میں ذات ہے کہنا اہل سنت کے نزدیک کفر ہو تو زمین جو پلیدیوں اور سندا سون سے بھری ہے اس میں ہر جگہ ہے کہنا

جو ذاتی احاطہ و قرب و معیت کو لازم ہے کس قدر بڑا کفر نہ ہو گا انتہی۔ میں کہتا ہوں اس غلطی کے  
فتوے میں ذات اللہ کا تو کوئی ذکر ہی نہیں ہے بلکہ خدا برآسمان میدانہ ہے یا کان اللہ  
تعالیٰ مانند عن المكان ہے لیکن مولوی صاحب نے اس قول میں خدا اور اللہ کا لول  
ذات لیا ہے اور بڑیکے لے اسکے چارہ نہیں ہے جبکہ قاضی خان کے قول میں اللہ کا  
مدلول ذات ہی ہے تو پھر اللہ کے قول واللہ بکل شیء محیط میں اللہ کا مدلول ذات کیون  
ہیں ہو سکتا شاید مولوی صاحب کے زعم میں اس ذاتی احاطت کی نسبت آسمان کے ساتھ  
صحیح ہوگی کیونکہ مولوی صاحب کے پاس آسمان تو پاک جگہ ہے حالانکہ اللہ تعالیٰ کی  
ذات پاک کے لئے عرش و آسمان و زمین وغیرہ کی نسبت مکانیت کے اعتبار کر کے مساوی  
ہے یعنی اس ذات مطلق کا تلمس علی العرش یا فی السابانی الارض منافی تفسیر ہوتی ہے  
یہ پاک و ناپاک نسبتیں مکانوں کے مقابلہ میں ہمارے نزدیک ہیں جبکہ قیاس ذات  
پاک کے نسبت کی طرح صحیح نہیں ہو سکتا و بس۔

دسم فتاویٰ عالمگیری میں ہے فلو قال از خدا چ مکان خالی میت یکفر نیس  
اگر کوئی کہے خدا سے کوئی جگہ خالی نہیں کافر ہو جاوے اور او میں ہے ولو قال خدا از  
بر عرش میدانہ فذلک یس بکفر ولو قال از زیر عرش میدانہ فذلک یس بکفر انتہی  
یسنے اگر کہے خدا تعالیٰ عرش کے اوپر ہے جانتا ہے تو یہ کہنا کفر نہ ہو گا اور اگر کہے نیچے سے عرش  
کے جانتا ہے یس یہ کہنا اس کا کفر ہے انتہی۔

انکے سوا اور چند اقوال متاخرین اور معاصرین مولوی صاحب کے بھی لائے گئے ہیں جن کا  
حاصل وہی ہے جسکا ذکر فتاویٰ قاضی خان اور فتاویٰ عالمگیری کے منقولہ اقوال میں ہو  
لہذا ہم بھی کچھ فتوے فتاویٰ معتبر کے نقل کرتے ہیں جن سے ثابت ہو جائیگا کہ جس

قربت ذاتی میں ممکن و معلول نہ ہو وہ کفر نہیں ہے بلکہ اوس ذات طبعی کا جہت تحت میں  
یا جہت فوق کے بلکہ اوسکی فوقیت میں جہت انفضالی کا ثبوت کرا کفر ہے۔

۱) وفي الفتاوى العالمگیریہ یکفر بانبات المکان لله تعالى فلو قال انضاب  
مکان خالی نیست یکفر ولو قال الله تعالى في السماء فان قصدا به حکایتاً ما  
جاء فيه ظاهراً لا يخبر وان اراد به المکان یکفر وان لم يكن نهياً عند الاكثر وهو لا  
وعليه الفتوى ويكفر بقوله الله تعالى جلس الانصاف او قام له بوصفه  
الله تعالى بالفوق والتحت واد قال خذوا زينةكم وازدوا من انفسكم او قال من بعد اذ قال  
از عرش هذا اكره عند اكثرهم لا ان يقول بالعربية يطلع ولو قال خذوا  
از عرش بانه فخلوا اليس يكفر وقال از عرش ميدان فهدا اكره ولو قال  
يرى الله تعالى في الجنة فهدا اكره ولو قال من الجنة فهدا ليس بكفر كذا  
في الجب طائفي اور فتاوى عالمگیری میں ہے کہ کافر ہو جاتا ہے اللہ تعالیٰ کو مکان ثابت  
کرنے سے اگر کسی نے کہا خدا سے کوئی مکان خالی نہیں تو کافر ہو جاتا ہے اگر کہا اللہ تعالیٰ  
فی السماء یعنی آسمان میں ہے پس اگر ارادہ کرے ساتھ اوسکے حکایت اوسکی جبر کچھ ایسی  
ظاہر اخبار میں تو نہیں کافر ہو تا اور اگر ارادہ مکان کا کرے اوس سے کافر ہو گا اور اگر  
کچھ نیت نہیں کیا تو اکثر نے کافر کہا ہے اوسکو اور یہ صحیح ترا و اسی پر فتوے سے ہے اور  
کافر ہو جاتا ہے اگر کوئی کہے کہ اللہ تعالیٰ بیٹھا ہے انصاف کو یا کہ اپنے انصاف کے لئے  
باسب و صف کے اہم کے حق سبحانہ تعالیٰ کے لئے فوق اور تحت کا اور اگر کوئی کہے  
خدا بیٹھا ہے آسمان سے یا کہہ دیکھا ہے عرش سے پس یہ کفر ہے نزدیک  
اکثر لوگوں کے مگر یوں کہے عربی میں بطلع ویکہ خدا عرش کے اوپر سے جاتا ہے

پس یہ نہیں ہے کفر اگر کسی نے کہا کہ عرش کے نیچے سے جاتا ہے پس یہ کفر ہے اور اگر کہے کہ دیکھتا ہے اللہ تعالیٰ جنت میں پس یہ کفر ہے اور اگر کہے جنت سے تو نہوگا کفر اس طرح ہے محیطین آتے ہیں۔

**تشریح** اس فتوے سے ثابت ہوتا ہے کہ اللہ تعالیٰ کیلئے مکان کا ثابت کرنا کفر

ہے خواہ وہ مکان عرش و سما ہو یا مکان ارض خواہ ایک ہو یا جمیع مکانات پس اس

صورت میں اگر کوئی کہے کہ خدا سب مکانات میں ہے یا کوئی مکان اس سے خالی

نہیں تو بھی کفر ہوگا کیونکہ اس سے بھی ثبوت مکان ہوتا ہے لیکن اگر کوئی یہ کہے کہ اللہ

تعالیٰ تمہارے ساتھ ہے جس مکان میں تم ہو تو کفر ہوگا اول اس وجہ سے کہ یہ حکایت

معنی ظاہر اخبار کی ہے جیسے کہ خود اس فتوے سے ثابت ہے اور نیز کفر ہوگا بوجہ راجع ہونے

اس مکانیت کے بطرف خلق کے کیونکہ وہ نہیں کہا اللہ تعالیٰ مکانات میں ہے بلکہ

وہ کہتا ہے کہ اللہ تعالیٰ ہمارے ساتھ ہے جہاں اور جس مکان میں ہم ہوں ہمیں

کہ قول مجمع الانہر شرح ملتقى الأبحر سے ثابت ہے ان یکفر لو جعل الجنة ظرفاً للجنة

الاولیٰ لفسادہ یعنی کافر ہوگا اگر ٹہراوے جنت کو ظرف (مکان) اللہ تعالیٰ کا

اور نہیں کافر ہوگا اگر مکان ٹہرائے اپنا پس اس صورت میں آسمان و زمین و عرش

و غیر سے کسی ایک کو بھی اس ذات مطلق کا ظرف و مکان ٹہرائے تو کافر ہوگا اور اس طرح

اس ذات پاک کیلئے بیٹھنے اور کھڑے ہونے اور ٹہرنے وغیرہ اوصاف کے ثابت

کرنے سے بھی کافر ہوگا کیونکہ ان اوصاف میں تمکن اور اوصاف اجسام کے ساتھ

مشابہت ہے اور اس طرح اس ذاتی سبحانہ تعالیٰ کا وصف فوق یا تحت کے ساتھ کرنا

کفر ہے کیونکہ اس میں اس ذات مطلق کی قید ہے اور یہ صفات اجسام کے ساتھ

خصوصیت کہتے ہیں پس اس صورت میں اللہ تعالیٰ کی نسبت جہت فوقیت انفضائی  
 کا ثبوت بھی کفر ہوگا کیونکہ اس میں جہت والفضال کے قیود جسمانی ہیں یا کہے کہ خدا  
 نیچے دیکھا ہے آسمان سے یا فقط آسمان سے دیکھتا ہے یا عرش سے دیکھتا ہے کہنا  
 بھی کفر ہے کیونکہ اس کہنے میں بھی ذات مطلقہ بجہت فوق مقید ہو جاتی ہے کیونکہ  
 عرش و آسمان پر سے دیکھنے کی صورت میں بعد و عمل مکانی پایا جاتا ہے لہذا اس رتہ  
 میں جہت و مقابلہ اور فاصلہ کا ہونا ضروری سمجھا جاتا ہے بخلاف اسکے اگر کوئی کہو  
 کہ خدا تعالیٰ عرش پر سے جانتا ہے تو یہ کفر نہیں ہوتا کیونکہ احاطت علمی اس کی نقصا  
 ثابت ہے اور اس احاطت علمی کی صورت میں ذات مطلقہ مقید نہیں ہو سکتی جیسے  
 عرش کے اوپر سے دیکھنے کی حالت میں ذات مطلقہ بجہت فوق مقید ہو سکتی تھی  
 کیونکہ عرش سے دیکھنے میں مقابلہ اور فاصلہ پایا جاتا ہے اور جانتے میں یہ مقابلہ اور  
 فاصلہ پایا نہیں جاتا لہذا اللہ تعالیٰ کی علمی احاطت جو وہ شہود ذاتی ہے مطلقاً حاصل  
 ہے باوجود اسکے اگر کوئی کہے کہ اللہ عرش کے نیچے سے جانتا ہے تو کفر ہوگا ظاہر ہے  
 یہ ہے کہ اس میں اللہ تعالیٰ کا وصف تخت کے ساتھ ہوتا ہے اور یہ کفر ہے جیسے  
 کہ اس فتوے میں اول ہی بیان کر دیا گیا ہے سوال اسکے اور کیا ہے نہایت دقیق  
 وجہ یہ ہے کہ اس عالم میں اللہ تعالیٰ کی تدبیر کے لئے عرش واسطہ بنایا گیا ہے لہذا  
 ہر حکم الہی بواسطہ عرش ہی کے عالم میں نافذ ہوتا ہے اور یہ امر نصاً ثابت ہے جسکے  
 ہم اسکے پیشہ بیان کر چکے ہیں غرض ہر تدبیر و حکم الہی کا منظر عرش ہے اور مملکت الہی کا  
 منظر لوح محفوظ جہاں القلم بجا ہوا کائن اسی کا مصداق ہے کہ تمام احکام الہی اربع القیام  
 لوح محفوظ میں ثبت ہیں اور لوح محفوظ فوق عرش ہے و هو عند فوق العرش کا منظر

اللہ تعالیٰ کے معلومات کا منظر لوح محفوظ ہے اور اس علم کے موافق ظہور تدبیر اور احکام کا محل عرش ہے تو یہ اس علم کی نسبت عرش کے نیچے سے کرا غلط ٹہری اور نیز اس تخت کی قید سے ظرفیت بھی پائی گئی یہ ایک دوسری وجہ کفر ہے جسکی تفسیر اس کے بعد دوسری مثال سے یوں کی ہے کہ اگر کوئی کہے کہ خدا تعالیٰ جنت میں دیکھتا ہے تو یہ کفر ہے اگر کہے جنت سے دیکھتا ہے تو یہ کفر نہیں ہے کیونکہ قول اول سے کہ جنت میں دیکھتا ہے ظرفیت یعنی اللہ تعالیٰ کا جنت میں تکون پایا جاتا ہے یہ کفر ہے اور دوسرے قول میں کہ جنت سے دیکھتا ہے ذات مطلق کے لئے قید ظرفیت پائی نہیں جاتی لہذا کفر نہیں پس اس صورت میں جس قرب و احاطت ذاتی میں کہ قید ذاتی و تکون مکانی پایا نہ جائے اور کفر کا اطلاق صادق نہیں آسکتا وہیں۔

(۲) بحار الرایق میں ہے ان اعتقد ان الله يرضى بالكفر ويقول له انصفني الله يوم القيامة انصف منك او ان قضى الله يوم القيامة ان الله انصفني الله ويقول له بارك الله في كذبك ويقول له انصفني الله على الانصاف او قام له او يقول له هذا لا يرض هذا من نسيه الله او منى الله على الاصح ويومئذ يقر بالحق او تحت اتمه یعنی اور کافر بتو ہے اگر کوئی اعتقاد کرے کہ اللہ راضی ہے کفر سے اور ساتھ اس قول کے کہ اگر انصاف کے میرا اللہ روز قیامت میں تو انصاف لوگائیں تجھ سے یا یوں کہے اگر حکم کرے اللہ قیامت کے دن جو تو انصاف کے اللہ اور اس قول سے بھی کافر بتو ہے کوئی کہے کہ برکت کے اللہ تیرے چوٹ میں اور ساتھ اس قول کے بھی کہ اللہ بیٹھا ہے انصاف پر یا کھڑا ہے انصاف کیواسطے یا کوئی کہے کہ یہ شخص بیمار نہوگا یا یوں کہے کہ یہ چیز اس قسم کی ہے کہ بھول گیا اللہ

اوسکو باہلایا گیا اللہ نے یہی مذہب صحیح ہے یعنی ان سبکی تکفیر اور کوئی وصف کے  
 اللہ تعالیٰ کا فوق کے ساتھ یا تحت کے ساتھ تو بھی کافر بتلے ہے انتہی اور اس طرح مجمع الانہر  
 شرح ملتقى الاہر والے نے بھی بوصفہ تعالیٰ بالفوق والتحت کفر لکھا ہے یعنی  
 اللہ تعالیٰ کا وصف فوق یا تحت سے کرا کفر ہے پس اس صورت میں اوس ذات مطلق  
 کا وصف بجهت فوقیت انفصالی کرا بھی کفر ہوگا جسکی تصریح فتوہ ذیل میں ہوگی۔  
 وقال ابن حجر المکی الشافعی فی الخفۃ او اعتقاد حد وثہ او قدام العالم ونفی  
 ما هو ثابت للقدیم اجماعاً کا اصل العلم مطلقاً او بالجریات او اثبت ما هو  
 منفی عنہ اجماعاً کا کون او الاتصال بالعالم او الانفصال عنہ فمدعی  
 الجسیمیۃ او الجہۃ ان زعم واحد من هذا کفر یعنی کہا ابن حجر مکی شافعی  
 نے تحفین یا اعتقاد کرے کوئی حدوث کا اللہ کے یا قدیم ہونے عالم کا یا نفی کی اوس چیز  
 کی جو ثابت ہے واسطہ قدیم کے اجماع سے جیسا کہ اصل علم کا مطلقاً یا علم جریات کے ساتھ  
 یا ثابت کے اوسکی جسکی نفی کیا اجماع امت جیسا کہ رنگ یا اتصال یا عالم بننے لگانا یا عالم  
 سے یا انفصال عن العالم یعنی جدا اور پیس رہنا عالم سے پس جو مدعی حمیت لکھا یا جہت  
 کا اگر دعویٰ کرے اس میں سے کسی ایک بات کا بھی تو کافر بتلے ہے انتہی۔ اس فتویٰ  
 ذات مطلق حق سبحانہ تعالیٰ کا بجهت فوقیت انفصالی مقید کرا بنجد وجہ کفر ہے اول  
 توجہت کا ثابت کرا کفر ہے ثانیاً فاصلہ کا ثابت کرا کفر ہے ثالثاً جہت و فاصلہ یہ ایسے  
 صفات ہیں جنکی نفی پر اجماع امت ہو چکا ہے پس اجماع کا خلاف بھی کفر ہے رابعاً اوس  
 ذات مطلق کا بجهت فوقیت انفصالی مقید ہوجانے سے علم جریات عالم کا انکار لازم  
 آتا ہے یہ بھی کفر ہے خامساً ذات مطلق کا کسی ایک جہت میں مقید کرنا یہ کفر ہے چھٹے

اس پر امام اعظم رحمۃ اللہ علیہ کا فتوہ ہے کہ من حصر اللہ فی الجہۃ الفوقیۃ والختیۃ  
 فقد کفر یعنی جس نے حصر یعنی قید کیا اللہ تعالیٰ کو جہت فوق میں یا جہت تحت  
 میں تو بے تحقیق وہ کافر ہو گیا۔ اور ابو نعیم نے ابن عباس سے روایت کی ہے کہ من  
 شبه اللہ بشی أو ظن ان اللہ متبدل شیئ فهو من المشرکین یعنی صفات  
 مخلوق کو صفات اللہ کے مشابہ جاننا یا صفات اللہ کو صفات مخلوق کے مشابہ  
 نہ کر کے کہتے تو بس اللہ تعالیٰ کی فوقیت میں جہت و انفضال یا اتصال کا ثبوت  
 بھی شرک ہوا کیونکہ یہ تمام اوصاف مخلوق و اجسام ہیں۔ اور حافظ ابن کثیر نے اپنی تفسیر  
 میں زیر آیہ کریمہ ثم استوی علی العرش کہا ہے کہ بعض امیہ نے جن میں سے نعیم  
 حماد الخ و اعمیٰ شیخ البخاری ہیں کہا ہے کہ من شبه اللہ بخلقہ هذا کفر ومن  
 جحد ما وصف اللہ به نفسه فقد کفر و لیس فیہما وصف اللہ به نفسه لان  
 رسولہ تشبیہا فمن اثبت اللہ تعالیٰ ما ورت بہ الایات الصریحۃ والاحیان  
 الصریحۃ علی وجہ الذی یلیق بجلال اللہ تعالیٰ ونفی عن اللہ تعالیٰ  
 التقایص فقد سلك سبیل الہدی انتھ

یعنی جس نے تشبیہ دی اللہ کی اس کے مخلوق کے ساتھ تو وہ کافر ہوا اور جس نے انکار  
 کیا اس وصف کا جس کے ساتھ موصوف کیا ہے اللہ تعالیٰ نے ایکو خود پس وہ بھی کافر ہوا  
 اور اللہ نے جس چیز کے ساتھ اپنا وصف کیا ہے یا اس کے رسول نے پس نہیں ہے  
 اس میں تشبیہ پہ جس نے ثابت کیا اللہ تعالیٰ کی واسطے وہ امر جو آیات صریحہ  
 و اخبار صحیحہ میں ہے ایسی وجہ کے ساتھ جو لایق ہے اس کے جلال و برتری کے اور نفی کی  
 اللہ بزرگ برتر سے نقصانوں کی تو وہ چلا ہے راستہ ہدایت کا انتہ۔

پس یہاں ان تمام فتوے کی ذکر سے کسی خاص شخص کی تکفیر مقصود نہیں ہے بلکہ اصل غرض میری اس قدر ہے کہ جن حضرات کا عقیدہ حق سبحانہ تعالیٰ کے نسبت یہ ہے کہ اسکی ذات مطلق کسی جہت فوق یا تحت میں مقید نہیں ہے اور اسکی استواء ذاتی میں عرش پر ممکن و اتصال واقع نہیں ہے اور نہ اسکی فوقیت ذاتی میں جہت و انفصال ہے اور نہ اسکی قربت ذاتی سے کسی مکان میں حلول لازم آتا ہے اور نہ اسکی معیت سے کسی چیز کے ساتھ اتحاد ہوتا ہے بلکہ باوجود استواء و فوقیت و احاطت و معیت کے اسکی ذات پاک ممکن مکان اور اوصاف حلول و اتحاد اور اتصال و انفصال احسام وغیرہ سے مقدس و منزہ ہے تو پھر ایسے پاک عقیدہ میں کی طرح کفر کا شائبہ نہیں جاتا واللہ یقول الحق وهو ھدای السبیل۔

میرے اس بیان بالاکمال تصدیق و تحقیق فتوے ذیل سے بھی ہو جاتی ہے جسکو مولوی عبدالحلیم صاحب ابن مولوی محمد اسماعیل صاحب دیوبند نے جو ایک بردست حریف مولوی عبدالقادر صاحب پیر مہی کے ہیں بلکہ حیدرآباد میں طبع کرایا ہے چونکہ اسی فتوے کے میرا رد و ردونامہ اور کی تجلی تصدیق ہو جاتی ہے جو اس رسالہ کی غایت سے یعنی امر اول مولوی عبدالقادر صاحب پیر مہی کے اور ان عقاید باطلہ کی تکذیب تردید ہے جو ذات مطلق حق سبحانہ تعالیٰ کی فوقیت انفصالی اور بمابف مکانی بعید و متفرق خالص امر ثانی قرب و معیت ذاتی بلا کیفیت حلول اتحاد کی تصدیق ہے جو عقیدہ اہل سنت کے علاوہ اس مختصر فتویٰ مولوی محمد عبدالحلیم صاحب نے خاص سہات میں ایک عربی رسالہ بھی لکھا ہے جسکی منظمہ کے چاروں مفتیوں اور معتبر علماء ہندوستان کی مہر و دستخطیں ثبت ہوئی ہیں جو وہ بھی میرے اس رسالہ کی صحت و صداقت پر ایک کافی شہادت ہے ولھذا عولنا ان الحمد للہ

یہ سوال طرفے جناب جرجاجی والے محمد ابراہیم صاحب کے مکہ معظمہ میں شہداء ہجری نبوی

## خدمت

شیخ محمد انصاری خرنجی مہاجر مقیم مکہ معظمہ پیش کیا گیا

## سوال

### بسم اللہ الرحمن الرحیم

الحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على رسول الله محمد وآله وصحبه  
 اما بعد بحمد بنی مت علماء دین و حامیان شرع متین سائل کی عرض یہ ہے کہ مسلمانوں کے  
 دو فریق بائیکاٹ گیر مختلف ہیں **فمنہم** اول کا یہ قول ہے کہ کل صفات و حقایق الہیہ جو  
 قرآن و حدیث میں آچکی ہیں اور ائمہ اہل سنت نے ان کو اوصاف و حقایق الہیہ میں شمار  
 کیا ہے ان سب کا حکم ایک ہی ہے کہ ان پر بلا تاویل و بلا تشبیہ و تمثیل و بلا نفی و تعطیل ایمان لائے  
 اور انکی حقیقت و ماہیت جو شایان شان الہی تم ہی اور توہمات و تصورات بشریہ سے منزہ  
 و مبرا ہے بے نام الہی بلنازعہ تفویض کیجئے اور انہیں بحث و خوض و چون و چرا کیجئے جیسے استوار فرم  
 ید و جب قرب و نزول و غیرہ ان سب حقایق و اوصاف الہیہ تعالیٰ و تقدس پر بلا تشبیہ  
 بلا تعطیل ایمان لانا چاہئے اور ذات باری تعالیٰ کو مخلوق کی صفاتوں اور کیفیات سے جیسے  
 اتصال اور انفصال بعد و مسافت اور طول و اتحاد و اعضاء و جوارح سے منزہ جانئے اور  
 یہی ہی مذہب سلف صالحین اور ائمہ محققین اہل سنت کا اور علماء نے قرب و معیت کی کیا  
 ہوا چاہئے تخت باقضا محل و مورد جہیمہ و معتزلہ و حلولیہ و غیرہ کے رد میں علم و حفظ و نصرت و غیرہ

فوائد و ثمرات قرب جو بیان کیا ہے وہ اصل قرب و معیت غیر کیفی کی جو مخصوص قرآن مجید  
 سے ثابت ہے۔ جو خدائے اول یعنی تعطیل نہیں بلکہ اسکے ثمرات و نتائج کی باقضا محل و مورد تفسیر و  
 تشریح ہے پس اسوجہ اصل قرب و معیت غیر کیفی کی جو مخصوص کتاب و سنت ہی پر اسے نفی  
 و تعطیل نہیں ہو سکتی اور اللہ جل شانہ کے لئے قرب مخصوص قرآن و حدیث کی برصفت صفت بعد  
 اور دوری کی لگانی اور اس تعالیٰ کو بعید اور دور کہنا ہرگز جائز نہیں۔ اللہ جل شانہ کو بعید کہنا  
 مسافت اور فاصلے کے ساتھ دور رہنے کا اعتقاد کرنا اس میں کئی قباحتیں لازم آتی ہیں پہلی یہ کہ  
 قرآن و حدیث میں اللہ تعالیٰ قریب ہے کہ جو آیا ہے اسکا صحیح انکار لازم آتا ہے اور انکار  
 نص قرآن و حدیث صحیح کا کفر ہے۔ دوسری قباحت یہ کہ اللہ تعالیٰ کا عرش پر ہونا بے کیف  
 ہے یعنی کیفیت مسافت و بعد و اتصال و انفصال وغیرہ کیفیات سے فوقیت اجسام کی منتر  
 ہے پس اللہ تعالیٰ دور فاصلے اور مسافت پر رہتا ہے کہنا اور اعتقاد رکھنے سے فوقیت الہیہ  
 میں فوقیت مخلوق کی کیفیت لازم آتی ہے اور یہ محض تشبیہ ہے اور ذات و صفات باری تعالیٰ  
 تشبیہ کفر ہے بلیل لیس کہ مشککہ ثبوتی و هو السميع البصیر تیسری قباحت یہ کہ اللہ جل شانہ  
 کو بعید اور دور کہنا الحاد فی الاسماء والصفات میں داخل ہے اسلئے کہ اسما و صفات الہیہ  
 اہل سنت و جماعت کے توفیقی ہیں اور اللہ جل شانہ قرآن و حدیث صحیح کے نص سے ساتھ بعد  
 اور دوری کے موصوف ہی نہیں بلکہ ساتھ قرب کے موصوف ہیں۔ اور یہ مقدس صفت قرب  
 الہی کی فوقیت الہیہ مقدسہ کی مناقض و معارض نہیں اسوجہ سے کہ یہ دونوں حقیقتیں  
 مانند جمیع حقایق و صفات الہیہ کے چونی و چگونگی و ثبوت و مانند اور وہم و گمان سے پاک اور منزہ  
 ہیں اور دعویٰ تعارض و مناقض کا درمیان مخصوص الہیہ کے معنی ہے کہ کیف و تشبیہ پر اور اہل  
 کے نزدیک۔ ذات و صفات میں باری تعالیٰ کے مکلف و تشبیہ و چونی و چگونگی ہے نہیں ہیں

دعویٰ تعارض متناقض کا درمیان انصوص صفات کے باطل ہے نزدیک اہل سنت کے جیسا کہ  
 قرب ومعیت کے انصوص میں کیفیت و تشبیہ کا وہم کر کے حلول و اتحاد کا اعتقاد رکھنا باطل  
 اور کفر ہے اسی طرح فوقیت و استواء کے انصوص میں کیفیت اتصال و انفصال و مسافت بعد  
 و فاصلے کا خیال کر کے اس پروردگار عظیم الشان کو فاصلے پر دور ہے کر کے اعتقاد کرنا باطل اور  
 کفر ہے جیسی فوقیت اللہ جل شانہ کی عرش پر بلا کیف یعنی کیفیت اتصال و انفصال و مسافت  
 بعد و فاصلے وغیرہ سے پاک اور منزه ہے اسی طرح قرب و نزول اُس تعالیٰ کا بلا کیف یعنی کیفیت  
 حلول و اتحاد و اختلاط و اتصال و نقل مکانی سے مبرا پس اسوجہ سے صفت فوقیت اور صفت  
 قرب و نزول پر بلا کیف ایمان لائیکے باب میں اہل سنت کے نزدیک کوئی متناقض تعارض  
 نہیں ائمہ اہل سنت کل صفات کو جو قرآن و حدیث میں آئی ہیں بلا کیف یعنی بے چون و بیکو  
 مانتے ہیں اور اس میں کوئی محذور نہیں اور قرب و معیت کی آیات و احادیث میں علم و حفظ و نور  
 وغیرہ فوائد قرب کا لحاظ رکھنے کو جو علمائے کہا ہے اس سے بلا کیف قرب الہی جل شانہ کی نفی  
 و تعطیل ہو نہیں سکتی اور اللہ جل شانہ کے لئے دوری ثابت نہیں ہو سکتی انصوص قرب الہی  
 جل شانہ یہ ہیں سورہ بقرہ اذا سالک عبادی عنی فانی قریب ۱ سورہ وافہ و لحن اقرب  
 الیہ منکم و لکن لا تبصرون سورہ قاف و لحن اقرب الیہ من جبل الورد سورہ ہود  
 ان ربی قریب عجیب ۲ سورہ براء انہ سمیع قریب ۳ حدیث صحیح بخاری میں بروایت ابو موسیٰ  
 اشعری رضی اللہ عنہ مرفوعاً تدعون سمیعاً بصیراً قریباً الحدیث اور شارح صحیح بخاری امام  
 حافظ ابن حجر عسقلانی نے شاح کرمانی سے بعد کی نفی اور قرب الہی تعالیٰ سے حلول کی تنزیہ  
 نقل کی ہے امام ابو حنیفہ رحمہ نے فقہ اکبر میں اور امام ابو الحسن اشعری نے کتاب ابانہ میں اور  
 امام محمد غزالی نے احیاء العلوم میں اور حضرت امام ربانی محمد والہ ثانی نے مکتوبات میں اور

امام موصلی نے سیف السنہ میں اور حافظ ابن قدامہ مقدسی نے کتاب صارم میں اور قاضی  
 ثناء اللہ بانی تہجیح نے مالایہ منہ میں اور سید احمد صاحب یلوی اور مولوی اسماعیل صاحب دہلوی  
 نے کتاب صراط المستقیم میں اور بہت سے علما نے قرب علمی اور قرب ذاتی بلا کیف کی تفسیر بھی  
 کی ہے اور علما و محققین اہل سنت میں سے کسی نے اللہ جل شانہ کو بعید اور دور نہ کہا اللہ تعالیٰ  
 کو بعید اور دور کہنے والیکے لئے سوائے دوری اور بے نصیبی کے اور کچھ بے نصیب نہیں <sup>ط</sup> <sup>سوال</sup>  
 محمد عبد الحکیم ابن مولوی اسماعیل و بطوری مغفور و مرحوم کا یہی اعتقاد ہے ربنا لا تفرغ قلوبنا  
 بعد اذ ہدایتنا و ہب لنا من لدنک رحمۃ انک انت الوہاب <sup>ط</sup>  
**فریق ثانی** کے اعتقاد کا پہلا مجموعہ ہے کہ صفات مذکورہ میں سے خاص کر صفت فوق  
 محکم ہے اور فوق اس معنی سے کہ ذات خدا تعالیٰ کی عالم سے باہر عرش سے منفصل یعنی الگ ہو کر  
 عرش سے پر ہے۔ اور ذات باری تعالیٰ سے مسافت اور فاصلے کے ساتھ عالم سے دور رہتی ہے  
 اور یہ فوقیت مفوض بعلم الہی نہیں ہے اور وہ نہالی دور ہی رہ کر جانتا ہے اور حق تعالیٰ کو نہیں  
 حلول و اتحاد کے قریب نہ جانا چاہئے بلکہ حق تعالیٰ کو بغیر حلول و اتحاد کے بلا کیف قریب ہی  
 کہنا جہل بلکہ کفر ہے کیونکہ حق تعالیٰ بغیر حلول و اتحاد کے قریب ہو سکتا ہی نہیں وہ تعالیٰ خود  
 دور رہ کر دور ہی سے جانتا ہے اور حق تعالیٰ کے لئے انفصال اور بعد مسافت و فاصلہ ثابت  
 کرنا ہی چاہئے اور قرب و معیت کی آیات و احادیث اور فوقیت کے دلائل کے درمیان  
 تضاد و تناقض بیشک ہے اسلئے قرب و معیت کے نصوص کی تاویل ضروری ہے اور  
 خدا تعالیٰ عالم سے دور رہ کر جانتا ہے و اگر نہ فوقیت انفصالیہ کا باطل ہو لایم آئینہ اور ذات  
 خدا عرش سے منفصل غیر محاسن اور زمین و ماتحت عرش سے تحت الثریٰ تک بقدر مسافت  
 اشیاء عالم کے جو دور رہتی ہے اسکا تحت العرش اور داخل عالم ہونا لازم آئے گا۔ اور استواء

یہ دو غیر الفاظ بالکل بیان کے معانی لغویہ معلوم نہیں اسلئے مانند حروف مقطعات قرآنہ کے لئے  
 الفاظ منزل نہیں ہونگے معنوی تفسیر کرنی چاہئے۔ الحاصل فریق ثانی نے کل صفات الہیہ کے  
 تین حصے کئے صفت فوق، عرش اور صفات سببہ جیسے حیدرہ علم سمع بصر ارادہ قدرت کلام کوئی  
 پر بارہی اس کے اندر کچھ مہمہ علم المعنی ٹھہرایا اور کہا کہ انہیں تفسیر نہیں اور فوقیت میں انفصال و  
 مسافت و بعد و فاصلہ کی کیفیت نکالی گئی قرب و قریب و نزول کو بلا کیفیت ہوں انکی برائے سہا  
 نفی و تعطیل کر کے حقیقت مآلی کوہ و مکہ اور دور ہی سے جانا ہے کر کے انکی تاویل کی اور نزول کی نفی  
 اس کے رحمت سے اسکی جزا تاویل کی اور ان صفات کو فوقیت کے سارے مناقض ٹھہرایا اور  
 استواء و جہ و غیرہ کو مانند حروف مقطعات قرآنہ کے تشابہ مجہول المعنی من جمیع الوجہ ٹھہرا کر  
 انکے معانی لغویہ ہی کی تفسیر کی اور کہا کہ مذہب سلف ہی ہے طرفہ یہ کہ فوقیت میں کیفیت انفصال  
 و بعد و مسافت و فاصلہ تصور کر کے اسکو حکم سلام المعنی ٹھہرایا اور قرب و قریب و نزول کو اس قوت  
 کیفیت سے منہ امتزاج کر کے انکی تاویل بلکہ تعطیل کی سوائے دلالت کو بعد کہا اور استواء و جہ کو تشابہ  
 مجہول المعنی ٹھہرا کر کے انکے دل بہرہ لول سے کیفیت یعنی چون ربے چگونگی نفی و تعطیل کی اور فوقیت  
 میں ہی کیفیت جہ و مسافت و فاصلہ تصور کیا جاتا ہے حقیقتی کے لئے اسکو ثابت اور بحال رکھا  
 اور کہا کہ اس میں تفسیر نہیں پس ان مذکورہ عقیدوں میں سے کون عقیدہ موافق کتاب سنت  
 سے و مطابق مذہب سلف اور ائمہ متحققین اہل سنت کے ہے ہم امیدوار و نگاہان فرما کر اجرا پائے  
 بدینوا تیسرا واپس آئے فریق ثانی کا مولوی عبدالقادر صاحب پیارم پٹی کے اعتقاد کا مجموعہ

# جواب اصول محمدانہ

الحمد للہ والصلوٰۃ والسلام علی بنیہ وعلیٰ محمد والہ وصحبہ فریق اول کا اعتقاد موافق قرآن وحدیث کے و مطابق مذہب ائمہ سلف و محققین اہل سنت کے ہے ولما اہل اس کے مطولات میں موجود ہیں اور فریق ثانی اہل زینغ بدعتی گمراہ ہوئی پرست ہے اور تشبیہ و تعطیل بدعتی اور نزدیک اہل سنت کے کل صفات الہیہ میں جو قرآن وحدیث میں آئی ہیں نہ تشبیہ ہی اور تشنیل اور تفریق بین احکام الصفات فی باب الایمان بدعت ہے سلف سے ماثر نہیں اور حکم فوقیت اور استواء اور قرب و نزول اور وجود و غیرہ صفات و حقائق الہیہ کا ایک ہی ہے کہ بلا تکلیف بلا دلیل و بلا تشبیہ و تشنیل و بلا نفی و تعطیل ان سب حقائق و صفات پر برابر ایمان لائیں اور حقیقت و ماہیت انکی بعلم الہی تم تفویض کر دیں اور صفت استواء و فوقیت میں مساوت اور دوری اور عرش و انصاف یا انفصال کا تصور کرنا اور وجود و غیرہ میں اعضا و جوارح کا اعتقاد رکھنا اور صفت نزول الہی میں حلول و انتقال کا خیال کرنا مذہب مجسمہ و تشبیہ و کراسیہ کا ہے اور صفت قرب و معیت میں حلول و انتقال کا تصور کرنا مذہب جلولہ و ملحد و نکاہ ہے۔ اور حقیقت و ماہیت ان صفات و حقائق الہیہ کی عقل قاصر میں نہ آئی ہے ان صفات و حقائق کے ظاہر بے کیف کی نفی و تعطیل کرنی مذہب معتزلہ اور جمہیہ کا ہے اَلْحِیَاذُ بِاللّٰهِ الْعَظِیْمِ اور درمیان فوقیت الہی تعالیٰ اور قرب الہی کے تعارض ثابت کر کے قرب الہی جلشائے کی تعطیل کرنی اور حقیقت الہی دور ہی سے جانتا ہے کہنا نہری ضلالت ہے اور حقیقت الہی

کہنا الحاد بلکہ کفر ہے اس طرح حلول و اتحاد کا عقیدہ رکھنا کفر ہے حق تعالیٰ بلا کیف قریب ہے جیسا کہ اسکو لائق ہے اور بلا کیف فوق عرش ہے جیسا کہ اسکو لائق ہے انہیں کوئی تعارض نہیں اللہ تعالیٰ سمجھ دے اور اس باب میں جواب عزلی مدلل مطول جو مولوی محمد عبد الحلیم بن مولانا مولوی محمد اسماعیل دیواری نے لکھا ہے صحیح اور موافق قرآن و حدیث اور مطابق ائمہ سلف اور محققین اہل سنت کے ہے واللہ اعلم اتم امر یہ محمد الانصاری الخزرجی المقیم مکتبۃ المشرقۃ ۳۰۸ ہجری

نقلہ (محی الانصار)

یہ اعتقاد مولوی عبدالقادر صاحب پیارم پٹی کا ہے جو اوہو  
بدست خود رو بروا اہل مسی وریار خان مرحوم واقع پیارم  
بروز جمعہ ۲ صفر ۱۳۱۲ ہجری لکھیا۔ وہو ہذا

بسم اللہ الرحمن الرحیم

ذات خدا کی عالم میں نہیں۔ عرش برین کے پرے ہے۔ عالم سے فاصلے کے ساتھ جدا ہے۔  
اللہ تعالیٰ ہمارے ذات سے دور علم قدرت وغیرہ اوصاف کے قریب اور ساتھ ہے اس کا  
مخالف اہل سنت و جماعت سے خارج ہے بلکہ کافر ہے ۵

کتبہ عبدالقادر ابن قاضی شیخ احمد عفا اللہ عنہما  
اس وقت اسکے جاب میں مولوی محمد عبد الحلیم صاحب فرزند مولانا مولوی اسماعیل نانائی دیواری

اس کا غدر پر یہ لکھا و مہنہ۔

بسم اللہ الرحمن الرحیم

ذات اللہ جل شانہ کی عالم میں حلول کر کے بلا کیف عالم سے نزدیک ہے۔ اسکی ذات کی نزدیکی اجسام و اعراض کی نزدیکی سی نہیں جیسی فوقیت اسکی اجسام کی فوقیت کی سی نہیں۔ وہ تعالیٰ عالم سے فاصلے کے ساتھ جدا نہیں۔ مسافت کی جدالی جو محض تشبیہ اور کیفیت سے اسکا عقیدہ ہے۔  
خارج از اہل سنت و جماعت ہے اور داخل فرقہ بن ہضیم کراچی۔ علم و غیرہ سے نزدیک ہے کہنا قرب ذاتی بلا کیف کی جزا تاویل نہیں بلکہ علم و غیرہ قرب و معیت ذاتی بلا کیف کے آثار ہیں۔ اللہ جل شانہ دور ہے کہنا اتحاد فی الالہاء فالحد فسات میں داخل ہے ۛ

کتبہ محمد عبد الحکیم المولوی عفا عنہ الہا۔ ی

مولوی عبد القادر صاحب پیارم بیٹی کی ساری تحریر کا حاصل اس بابت میں یہی ہے کہ وہ کہتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ ذات سے دور ہے۔ دور ہی سے جانتا اور قدرت رکھتا ہے عرش پر رہ کر تاکہ ہے فاصلے کے ساتھ باہر طور کہ ذات پاک اسکی عرش سے الگ ہے لگی ہوئی ہے طرفہ یہ کہ حدیث میں فوق العرش آیا ہے اور یہ کہتے ہیں پر عرش کے وادہ اجتماع ہوتا ایسی ہوا سپر طرہ یہ کہ فاصلہ اور دوری۔

مولوی محمد عبد الحکیم صاحب کے اعتقاد کا حامل یہ ہے کہ اللہ جل شانہ شک و جہا کیف فوق العرش ہے بطرح اسنے اور اسکے رسول صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا اور اسکی فوقیت اجسام و اعراض کی فوقیت کی کیفیتوں اور لوازمات سے انفصال اور انفضال دوری مسافت فاصلے وغیرہ سے پاک اور منترہ ہے اس طرح اللہ تعالیٰ کا نزدیک اور ساتھ ہونا ایسا ہے جیسا کہ لائق ہو بطرح اسنے فرمایا نہ جیسا کہ ہم خیال کریں اور

مترجم

اسکی نزدیکی نزدیکی اجسام و اعراض کی کیفیات و لوازمات جیسے حلول و اتحاد و اختلاط سے منہم  
 اور پاک ہے اللہ جل شانہ کی ذات و صفات پر ایمان ایسا لانا چاہئے کہ جیسی وہ ہیں نہ جیسی کہ  
 ہمارے ناقص فہم و تصور و ذہن میں آوین <sup>۱</sup> آمنا بآلہ اللہ <sup>۲</sup> کما اھو باسمائہ و صفاتہ جو ان  
 کے ذہن اور قابو میں آوے وہ بھی مخلوق تراشیدہ ذہن مخلوق ہے اس عظیم الشان  
 کی شان بہت برتر ہے کہ اس سر کے کیکے قابو میں سماوے فرمان خداوندی ہے پس  
 کما لکھتے ہیں و هو السميع البصير اور فرمان واجب الالفاظ ہے ولا یحیطون <sup>۳</sup>  
 اور حدیث نبویؐ ہے اَنْتَ کَمَا اَنْتَ عَلَیْ نَفْسِکَ ساری صفات الہیہ جو قرآن  
 و حدیث میں آئی ہیں بغیر تشبیہ و تمثیل اور بغیر تعطیل کے ان پر ایمان لانا چاہئے اور  
 حقائق صفات جو اسکی شان اقدس کے لائق ہوں جنکا علم اسکیو ہے اسکی علم حکم  
 کے طرف تفویض کرنی چاہئے اور اس بارے میں کل صفات برابر ہیں آمنا بآلہ کل  
 من عند ربنا یہاں ایک سوال لکھا جاتا ہے جو جماعت پیام بیٹ کے چند دینی بھائیوں  
 نے لکھو اگر علماء و مدرسہ عربیہ دیوبند کی خدمت روانہ کیا تھا سوال مذکور مع جواب درج  
 ذیل ہے ناظرین انصاف آئین ملاحظہ فرماوین۔

## السوال

کیا فرماتے ہیں علماء دین و مفتیان شرع متین اس باب میں کہ ایک شخص عقیدہ رکھتا  
 اور کہتا ہے کہ ذات باری جل شانہ خارج عالم عرش کے پرے اور عرش سے منفصل غیر متما  
 ہے اور ماتحت عرش سے تحت الشریک کی اشیاء عالم سے مسافت اور فاصلے کے  
 ساتھ دور رہتی ہے اور وہ ذات پاک دور رکھ دوہین سے جانتی اور دیکھتی ہے اور بغیر

حلول و اتحاد کے بلا کیف قریب ہو سکتی ہی نہیں۔ اور بغیر حلول و اتحاد کے ذات باری تعالیٰ کو بلا کیف قریب کہنا اہل بلکہ کفر ہے اور ذات باری تعالیٰ دور رہ کر دور ہی سے اشیاء عالم کو جان لینے کے سوا اور کس طرح اسکے لئے قرب (گو بلا کیف بغیر حلول و اتحاد کے) ہو سکتا ہی نہیں۔ اور یہ شخص درمیان نصوص فوقیت الہیہ اور نصوص قریب الہی کے تعارض ثابت کر کے فوقیت میں کیفیت انفصال و مسافت و بعد و فاصلہ لگاتا ہے اور قرب کی نفی <sup>باعتدال</sup> کر کے دوری ثابت کرتا ہے اور کہتا ہے کہ تاویل قرب کی یہ ہے کہ خدا سے تعالیٰ دور رہ کر جانتا ہے شرع شریف میں اس طرح عقیدہ رکھنے والی کیا حکم ہے اس طرح کہنا کفر ہے یا کیا ہے اور ایسے شخص کے پیچھے ناز ٹہنی اور اسکی اقتدار کرنی درست ہی نہ بنیوا تو جبراً

## جواب علماء مدرسہ عربیہ دیوبند و ائمہ فضیہ

### الجواب

ذات باری تعالیٰ شانہ کو دور اور عرش سے منفصل کہنا اور اشیاء عالم سے مسافت و فاصلہ کے ساتھ دور کہنا کفر صریح ہے اور انکار ہے نصوص قرآنیہ و احادیث نبویہ و اجماع صنف کا قال اللہ تعالیٰ نحن اقرب الیہ من جبل الوریذ و نحن اقرب الیہ منکم و لکن لا تبصرون و ہو معکم انما کنتم الخ۔ ان تمام آیات سے قرب و معیت جناب باری مخلوق کے ساتھ ثابت ہے اور یہ ہی مذہب ہے محققین امت کا باقی جو لوگ قرب ذاتی کے نافی ہیں اور قرب و معیت علمی کے قائل ہیں وہ معاذ اللہ یہ نہیں کہتے کہ ذات باری تعالیٰ دور ہے اور مابین مخلوق اور ذات باری مسافت ہے یہ کہ کیا مذہب اہل حق متین

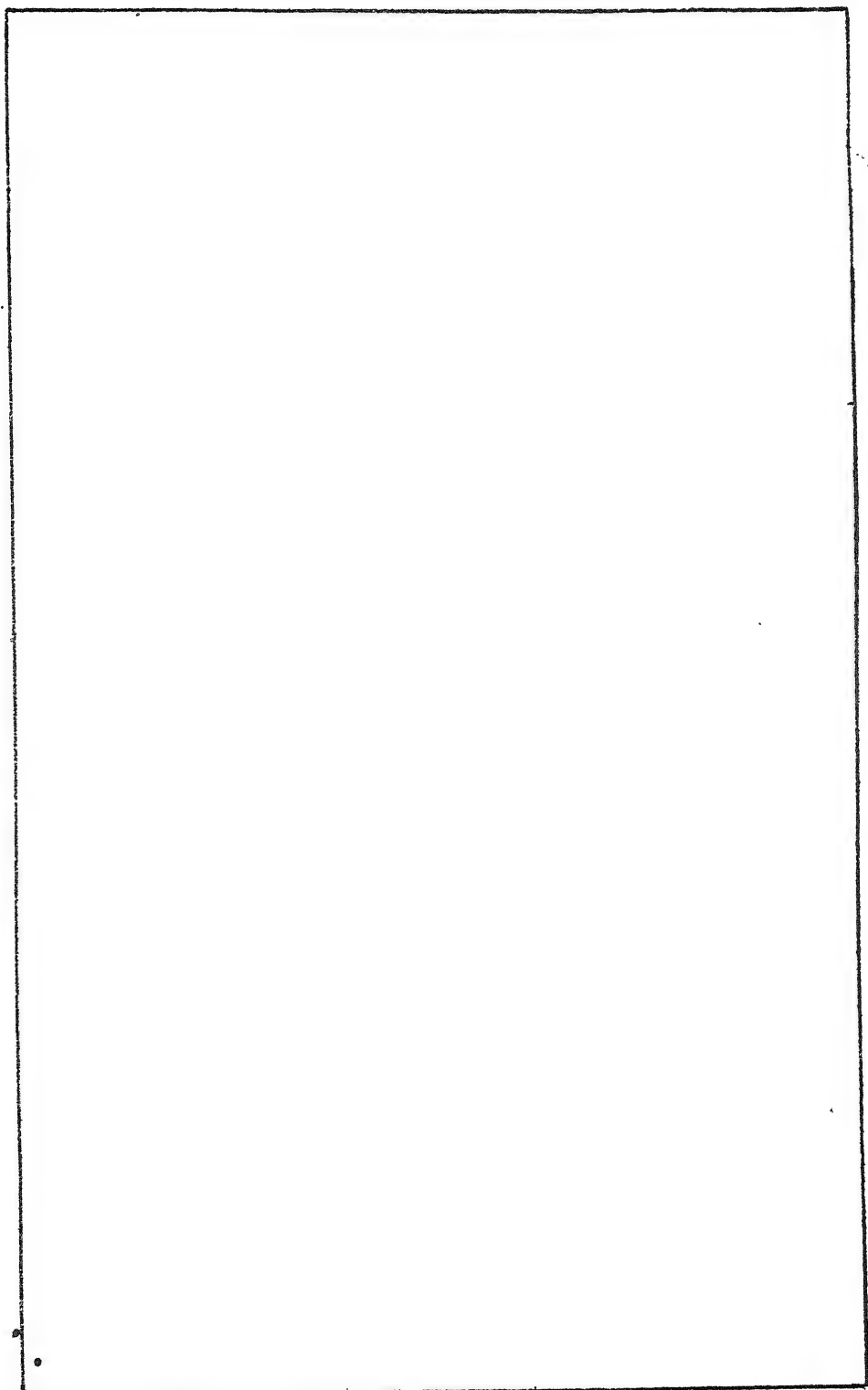
بلکہ قایل اسکا فروتنی ہے یہ کہنا کہ قرب بالکلیت ہو ہی نہیں سکتا۔ بالکل لغو اور باطل ہے اور انکار نفوس ہی معتقد اسکا اہل اسلام سے نہیں۔ اور نماز اوس کے پیچھے درست نہیں۔ اوسکو امام نہ بناوین اور مقتدانہ مجہدین وہ شخص بدین ملحد ہے خود بھی گمراہ ہے اور مخلوق کو گمراہ کرتا ہے۔ مصداق فضلو و اصلو اکا ہے فی تعالیٰ اوسکے مکاید سے محفوظ رکھے فقط واللہ تعالیٰ اعلم و علمہ احکم کتبہ الامیر غزیر الرحمن عفی عنہ دین

نقل ہر  
غزیر الرحمن  
و نول علی

نقل ہر  
منفعت علی  
محمد

الجواب صحیح	الجواب صحیح
محبہ محمود عفی عنہ	محمد ناطر حسن عفی عنہ دیوبند
الجواب صحیح	الجواب صحیح
خلیل احمد عفی عنہ	محمد منفعت علی عفی عنہ
مدکس مدرسہ	دیوبند

12



# ناظرین باتمکین کے خدمات میں ایک ضروری

## الٹاماس

قبل ازاں کچھ عرض کروں اور اس کتاب کے لکھنے کی ضرورت اور اس کے متعلق بعض حالات کا بیان کر دینا ضروری سمجھتا ہوں۔

سالہ ہجری نبوی میں تبقریب دورہ بمقام شورالور میں پہنچا تو معلوم ہوا کہ قصبہ تماپور میں (جو یہ آبادی قصبہ شورالور کے ملحق ہے) ایک جماعت موجود (عالم بالحدیث) کی موجود ہے اور اس جماعت کے سربراہان کو کون سے عبد اللہ رضا سے اول ملاقات ہوئی اور یہ ان کے جماعت کے لوگوں سے بھی ملاقات ہوتی رہی ایک ن کسی نے استوی علی العرش کی بحث کو چھیڑ دیا چونکہ اسی زمانہ میں میں نے اس باب میں ایک رسالہ التذنی فی التشبیہ لکھ چکا تھا اور اس کا مسودہ جو ہمراہ تھا اونکو دیا گیا چونکہ سال مذکور کے ماہ صیام میں میرا قیام شورالور میں ہی ہوا تھا تو روزانہ یہ جماعت میرے پاس آتی تھی اور یہ رسالہ پڑھا جاتا تھا چونکہ عبد اللہ صاحب ایک سلیم الطبع اور سمجھ دار آدمی تھے اپنے بھائی غلطیوں سے بہت لہ خبردار ہو گئے جسکی وجہ سے انکی جماعت کے خیالات میں بھی تبدیل واقع ہو گئی۔

اس واقعہ کے چند روز پیش اس جماعت کا ایک شخص محمد حسین ناچھی مولوی القاضی کے پاس پارم بیٹہ چلا گیا تھا جسکے ذریعہ سے مولوی صاحب موصوف کے خیالات کی

اطلاع یہاں کے جماعت کو پہونچائی جاتی تھی مین خیال کرتا ہوں کہ درنیو لامسلہ  
استوی علی العرش کے نسبت جو تبدیل کہ اس جماعت کے خیالات مین پیدا ہو گئی  
تھی اسکی اطلاع شاید مولوی عبدالقادر صاحب کو ہو گئی تو انہوں نے ضرر شبہ  
و تعویذ ایمان وغیرہ چند رسالے مسیح حیدین کی معرفت اس جماعت کے پاس بھیجے  
جنکے دیکھنے کے بعد اس جماعت کے اکثر لوگوں پر حیرانی و پریشانی چھائی گئی کیونکہ  
عرصہ دراز سے ان لوگوں کا جو خیال استقرار و فوقیت انصالی علی العرش کا  
تھا اسکی غلطی اور برائی سے مطلع ہوئے تھوڑا ہی عرصہ گزرا تھا کہ مولوی عبدالقادر  
پیارم پٹی کے وہ رسالے انکے پاس پھونچے جنہیں انہوں نے فوقیت انصالی  
علی العرش کی محبت کو چھوڑ دیا تھا اور بظاہر فصل و بعد و مسافت کے ثبوت پر  
مولوی صاحب نے اسقدر اپنا خیالی زور لگایا تھا کہ اسکے مخالف کو سچ مح کا فریب دیا تھا  
غرض مولوی صاحب نے ان رسالوں مین ایسی چرب زبانی کی تھی کہ بعض کے  
خیالات مین نزلزل واقع ہونے لگا اور وہ نہایت سادگی کی حالت مین میرے  
پاس پھونچی جبکہ میرا دوسرا دور اشور پور پھونچا اور مجھ سے درخواست کی گئی کہ یا  
تو مین ان رسالوں کے بیانات کی تصدیق کروں یا تردید۔ اگرچہ مجھے اسوقت  
کم فرصت تھی لیکن مجھے اس بات کا خوف یہاں کہ اگر پہلو تہی کرتا ہوں تو ان  
لوگوں کے خیالات مین جو اصلاح ہو چلی ہے بگڑ جائیگی اور تذبذب کی حالت مین  
پڑ جائیگی نظر بران سٹوگلا علی اللہ و لا ایک خط مولوی صاحب کے نام لکھنا  
شروع کیا اور پہر خیال کیا کہ یہ میرا مختصر خط مولوی صاحب پر کچھ بھی اثر نہ  
ڈالے گا کیونکہ ان کے رسالوں سے یہ زعم پایا جاتا تھا کہ ہندوستان مین اپنا

مقابل کوئی شخص موجود نہیں ہے اور پہراونکو اپنے مسئلہ دلائل پر اس قدر غور تھا  
 جتنا تو سنا اون کے خیال میں از قبیل محالات تھا اس پر طو سببات کا اف کو فخر تھا  
 کہ اتیک کسی نے اون کے عقاید باطلہ کی تردید نہ کر سکا لہذا مجھے ضرور پڑا کہ اون کے دوسرے  
 رسائل کو بھی دیکھوں اور اون کے کل ادلہ سے واقفیت حاصل کروں لہذا  
 میں نے مولوی صاحب کو لکھا اور اون کے دوسرے رسائل بھی منگا کر دیکھا اس  
 باب میں حسب مندرجہ حاشیہ جلد اونکو <sup>۱</sup> عمق المقالات فی اثبات خلافت میں تیغ طالع الثانی  
 بار ارسایل میرے نظر سے گزرے اور <sup>۲</sup> احسن البرهان فی تنزیہات الرحمن (عربی)  
 میں نے اون کے دلائل کو منتخب کر لیا اور <sup>۳</sup> تکذیب المبتدی فی قول البتہ عن اقرار المقری (اردو)  
 اوس کے جواب میں یہ ایک سیٹ <sup>۴</sup> المقالة النفسية لفضالة الجسمہ (اردو)  
 رسالہ جسکو ناظرین ملاحظہ کر آئے ہیں لکھ کر  
 قبل از انکہ وہ شایع ہو اصل مضیہ کو جوہر بجا  
 سودہ کے تھا مولوی صاحب کے خدمت میں روانہ  
 کرنا مناسب بنا کیونکہ افسانے رسائل کے  
 دیکھنے سے مجھے معلوم ہوتا تھا کہ اونکو اپنی پہلی  
 کا دعویٰ لہذا اونکو اپنے حریف کے مقابل میں  
 نکتہ چینیوں کے اکثر عادت ہو گئی ہے  
 یا جراب سے عاجز آنے کی صورت میں  
 کج کجی پر آجالتہ ہن اور غیر مجرب  
 دہلا یم الفاظ کہنے لگتے ہیں اور انکی طبیعت کا یہ جاوہ بھی دیکھا گیا تھا کہ اکثر وہ

### نوٹ

یہ آخر الذکر دونوں رسائل خاصہ مسئلہ وحدۃ الوجود

رد میں ہیں۔

غیر متعلقہ بحثوں کو بھی چھیڑ دیا کرتے ہیں اور اس پر طرہ بہ طرہ کہ انکو برائے نام رد و قرح کا بھی بہت شوق و ذوق ہے لہذا میں مولوی صاحب کے ان تمام عادات کو مد نظر رکھ کر نہایت تہذیب سے انکو مخاطب کیے اور طالب حق بننے اور نہیں کو حکم بنایا اور حضرت کے تذکرہ بالا جملہ اوصاف ذاتیہ کے نقائص و زایل کو ایک ایسے لطیف پیرا پر انکو متنبہ کر دیا کہ تا وہ میرے جواب میں تہذیب کو اختیار کریں اور فضول بحثوں کو نہ چھیڑیں۔

**حضرات** اصل مسودہ کو مولوی صاحب کے خدمت میں گزارا جس سے اصل عرض میری یہ تھی کہ اگر مولوی صاحب اپنے عقاید باطلہ کی غلطیوں سے واقف ہو جاویں اور امر حق کے طرف رجوع فرماویں تو پھر مجھے اسکے شائع کرنے کی ضرورت ہی باقی نہوگی یا اگر سٹ دہری کے ساتھ کچھ جواب دین یا تعمیل فرماویں تو اسی رسالہ کے ساتھ مع اسکے جواب کے شائع کر دوں تاکہ دوبارہ موقعاً کو تکلیف اور ہائیلی ضرورت نہ پڑے لیکن مولوی صاحب اپنے چالاکی سے راستہ ہی کو انہوں نے چھڑ دیا بلکہ ایسے دم بخود ہو رہے کہ جواب تو درکنار اصل رسالہ کو ہی اب تک پس نکیا چنانچہ پہلا میرا خط یہ تھا۔

حَکَمٌ لَّكَ اَقَامَ صَلَاتًا

مولانا مولوی عبدالقادر صاحب پیارم بی بی دامم محب دم السلام علیکم ورحمۃ اللہ وبرکاتہ۔ چند ماہ پیشتر آپ کے چند سالے بمقام مولانا عبداللہ صاحب کے معرفت میرے نظر سے گذرے اور وقت اچھے خدمت میں

بند یہ خط بعض امور کا استفسار چاہا بلکہ خط لکھا بھی تھا اور پہر جیون جیون آپ کے رسالوں پر میری نظر پڑتی گئی تحریر میری بڑبستی گئی آخر وہ میل خط رسالہ کی صورت پر لکھا اور جبکہ میں نے اُن موجودہ رسائل میں بعض مضامین و دلائل کا حوالہ دیا تو دوسرے رسالوں میں آپ کے پایا تو اُن سب رسالوں کو آپ سے طلب کیجئے بھی دیکھا عرض آپ کے جملہ اربعہ عربی وارد و رسائل میرے نظر سے گزرے اور اس رسالہ کی تحریر میں میں نے یہ کوشش کی ہے کہ مفید و عالمی کوئی دلیل یا کسی آپ کے اعتراض کا جواب رہ نہ جاوے اگرچہ اس رسالہ کو لکھنے عرصہ دراز گزر گیا مگر وہ ایسے پریشان اجزاء تھے کہ بجز صاف کئے قابل ملاحظہ نہ تھے مگر افسوس کہ اس کے نقل کرنے میں بھی ایک عرصہ گزر گیا اور میری کم فرصتی کی وجہ سے نقل کا مقابلہ اور نظر ثانی میں بھی بہت دیر ہوئی لہذا اصل مسودہ کو مجا سے بیضہ آپ کے ملاحظہ میں گزانا چاہا ہی کیونکہ ہر اسکے بیضہ میں عرصہ ہو گا چونکہ یہی ایک مسودہ ہے جہاں کرم بعد ملاحظہ اس کو واپس فرمائے۔

یہاں اس امر کا عرض کر دینا بھی ضروری سمجھتا ہوں کہ اس رسالہ کے لکھنے سے میری اصل غرض اظہار حق ہے اور میں حق کا طالب ہوں لہذا اگر امر حق مجھ پر ظاہر ہو جاوے تو میں اس کے قبول کرنے میں ایک منٹ کی بھی دیر نہ کروں گا اور اس باب میں ابنا زمانہ کی میں ہرگز بیرونی نہ کروں گا کیونکہ میں دیکھتا ہوں کہ اس وقت جبکہ کسی عقیدہ پر گورہ باطل ہو عرصہ دراز تک قائم رہتا ہے اور اس کو اپنی درست میں حق جانکر اس کے ثبوت میں کوشش کرتے لگتا ہے اور مشہور ہو جاتا ہے تو پھر امر حق کے طرف بعد اظہار بھی رجوع کرنا دوسرے سخت متناقض گزرتا ہے آخر وہ

سخن پروری کرنے لگتا ہے بانفسانیت پر آجاتا ہے یا کبھی انسان کو اپنے علم و فضل پر پہرہ نہ ہو جاتا ہے اور کسی امر کو اپنی دانست میں حق سمجھ لیتا ہے تو پھر اوس پر امر حق کا کہنا ہی محال ہو جاتا ہے علم مخصوص جسکے علم و فضل کی شہرت ہو اور لوگ بھی اوس کے معتقد پیر و پیون تو پھر اوسکے حق میں اپنے کلام سے رجوع کرنا اور دوسرے کی ہدایت سے امر حق کو قبول کرنا مومن سے بھی سخت مصیبت ہے چنانکہ میں نہ عالم و فاضل پیون اور نہ مناظر اور نہ میرا نام ان امور میں مشہور ہے اور نہ میرا کوئی معتقد پیر ہے لہذا انشاء اللہ تعالیٰ اپنی غلطی کا اقرار اور امر حق کا قبول کرنا مجھ پر بہت آسان ہے جسکے لئے میں ہل آمادہ و مستعد ہوں میرے رسالہ کے ملاحظہ سے ظاہر خدمت ہو جائیگا کہ فیما بین اصل امر متنازع صفت قرب الہی ہے یعنی آپ کا اصل دعویٰ یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ کی ذات بعید ہے قریب نہیں جسکامین مخالف ہوں لہذا میں آپ سے اسی ایک امر کا تصفیہ چاہتا ہوں جبکہ آپ نے اوس ذات مطلق کو بغاصلہ کیانی بعید ثابت کر دیا تو تعین مطلوب اوس کا قرب ذاتی خود بخود باطل ٹھہر جائیگا۔ اگرچہ اپنے اوس اپنے دعوے کے ثبوت میں بعض عقلی دلائل پیش کئے ہیں اور چند اقوال نقل فرمائے ہیں لیکن پیری دانست میں نہ صرف وہ غیر کافی بلکہ اکثر حصہ اوس کا آپ کے مفید و مانہ نہیں ہے جسکی تصریح میں نے اوس اوس مقام پر رسالہ لمبائیں کر دی ہے پس امید ہے کہ اوس پر آپ ایک منصفانہ نظر ڈالینگے اور اس اپنے دعوے کو دوسرے اولہ لفظیہ قطعیہ سے ثابت کئے میرے جوابات اور وغائل کی خامی سے مجھے ایسے طریق سے مطلع فرمادینگے جیسا کہ طریق حق پسند ہوگا

اجکل لوگوں نے ایسے موقع پر جو اپنے کا جو طریقہ اختیار کر رکھا ہے آپ اس سے  
 بخوبی واقف ہیں یعنی بعضوں کا یہ طریقہ دیکھا گیا ہے کہ جب کبھی ان کے جواب میں  
 کوئی آتا ہے یا ان کی غلطی کا اظہار اون پر چاہتا ہے تو مشتعل ہو کر اس کو ادا اجل  
 و فادان و کم فہم قرار دینے کی کوشش کرنے لگتے ہیں اور اس بات سے پہلا  
 مقصود ان کا اپنے علم و فضل کا اظہار ہوتا ہے لہذا اس سے پہلے اس کے جواب میں  
 اس کے غلطیوں کا اظہار شروع کر دیا جاتا ہے کہ فلان لفظ اور فلان جملہ صحیح نہیں  
 اور یہ عبارت بے ربط ہے اور وہ ترجمہ غلط جس سے دوسرا مقصود ان کا یہ نکل  
 آتا ہے کہ ان کے شاگرد و حوashi کے نظروں میں ان کا حرف ناقابل جواب نظر آئے  
 اور اس کی وقعت گھٹے اور اپنی عزت بڑھے۔

اور بعض کا یہ طریقہ دیکھا جاتا ہے کہ ایسے موقع پر جہاں جواب نہیں بن پڑتا  
 اصل بحث سے قطع نظر کر کے دوسرے کلام کو اپنے دوسرے طرف پھیر دیتے ہیں  
 اور اصل بحث کو چھوڑ کر دوسرے مباحث کو چھیڑ دیتے ہیں تاکہ اپنا حرفت غیر  
 متعلقہ بحثوں میں لگا دے اور آپ اصل بحث سے بچ کر لوگوں کی نظر  
 بجا کر نکل جاویں اور اپنی قلعی کھلنے نہ پاوے اور بعض جب کچھ بن نہیں پڑتا  
 تو سخت شست کہنے لگتے ہیں گالی گلوچ پر آجاتے ہیں غرض اس قسم کے مختلف  
 طریقوں کو اختیار کرنے سے آپ جانتے ہیں کہ اصل مطلب فوت اور اوقات  
 عزیز ضائع اور ہر امر حق ظاہر نہیں ہو سکتا خداوند تعالیٰ سے امید قوی ہے  
 کہ طرفین سے ایسا معاملہ پیش نہ ہو گا کیونکہ آپ اظہار حق کے لئے آمادہ نظر آتے  
 ہیں اور میں امر حق کے قبول کرنے کے لئے مستعد ہوں۔ میں نے حق تعالیٰ سے

اس رسالہ میں تنہا آمیز یا یکایک الفاظ اور سخت مخاطبات سے اپنے آپ کو بہت بچایا،  
 تاہم اگر کوئی لفظ ناگوار خاطر مبارک ہو تو میں اس کو معافی کے ساتھ واپس لینے  
 کیلئے تیار ہوں اور نیز میں نے اس رسالہ میں بعض غیر متعلقہ امور کا ذکر بھی جب  
 حال اس مقام کے کیا ہے مثلاً اقسام مکانات و اسرار لامکان و حقایق عالم  
 و پردہ ہائے نور و ظلمت وغیرہ وغیرہ اگرچہ ان امور کا ذکر جو جب اقتضا سے حال  
 و مقام کے مفید و ماسمجہا گیا ہے مگر ان اس سے قطع نظر کیا جاتا تو چند ان میں سے  
 مضر بھی نہ تھا تاہم میں نے اس کا کمال دینا ضروری نہیں سمجھا اگرچہ یہ نازک  
 بحثیں ایسے نہیں جو اس قدر مختصر بیان اور کچھ افہام و تفہیم کے لئے کافی و توانی  
 منظور ہوں لہذا جناب سے امید کی جاتی ہے بالفرض ان غیر متعلقہ امور کے  
 نسبت کچھ اعتراض ہو تو اس کو اس قدر طوالت نہیں جو اصل مطلب دھڑ بٹ جائے  
 یا فوت ہو جاوے میں تو صرف آپ سے حق سبحانہ تعالیٰ کی مکانی فصل و  
 دوری کے دلائل کا خواہان ہوں تاکہ اس سے استفادہ حاصل کروں  
 جبکہ آپ نے اصل کو ثابت کر دیا تو باقی کے جملہ فروعی اثبات بجائے خود  
 باطل ہو جائیں گے۔ ابھی تک میں یقیناً یہ نہیں کہہ سکتا کہ جن باتوں کو میں نے  
 آپ کے کلام سے اخذ کر کے اور پر بحث کی ہے دراصل آپ کا وہی مقصد ہے  
 یا کسی مفہوم کے اخذ کرنے میں مجھ سے کچھ غلطی واقع ہوئی ہے پس اس رسالہ  
 کو آپ کے ملاحظہ میں سب سے پہلے گذرنے کی ایک بڑی عرض یہ ہے کہ اس  
 میرے خیال کی تصریح ہو جائے بالفرض اگر مجھ سے کہیں غلط فہمی ہوئی ہے  
 تو آپ مجھ سے اطلاع فرما دیں تو میں نہایت ممنونی کے ساتھ اس پر بحث کروں

اس رسالہ سے نکال دوں گا۔

ابھی تک اس رسالہ کو میں نے علمائے حیدرآباد وغیرہ کے پیش نہیں کیا ہے اور نہ طبع کرانا چاہتا ہے بلکہ اصل مسودہ کو سب سے اول آپ ہی کے پاس اس غرض سے روانہ کیا ہے کہ اول میں آپ ہی سے اس کا تصفیہ اور استفادہ حاصل کر لوں لہذا امید ہے کہ براہ کرم اس کے متعلق جو کچھ آپ کا خیال ہو بوالہسی مسودہ اوس سے جلد آگاہ فرماؤ گے اور مجھے زیادہ انتظار میں نہ رہیں گے اسکو میں نے ذریعہ رجسٹری نہ کیا ہے آپ بزرگ روانہ فرماؤ میں اس خط کا جواب مع اصل کتاب بمقام لنگسور مجھے پہونچنا چاہئے۔ اللہ معناؤ معکم ایفا کذا وکنتم۔

المرقوم ۹ ہجری ۱۳۰۳ء بمقام دورہ لنگاوتی۔

جناب  
حضرت مسیحین  
علامہ حیدرآبادی

## دوسرا خط

جناب من مولانا مولوی عبدالقادر رضا دہم مجدکم السلام علیکم ورحمۃ اللہ وبرکاتہ۔ مسئلہ قرب و معیت کے متعلق آپ کے بعض رسائل کے جواب میں میں نے ایک رسالہ لکھ کر ۲۹ ہجری ۱۳۰۳ء کو ذریعہ رجسٹری رسالہ خدمت کے یہاں استدعا کی تھی کہ بعد ملاحظہ رسالہ مذکور واپس مرحمت ہو کیونکہ وہ ایک ہی مبیضہ تھا اور اس میں میرے جواب کے متعلق آپ کا خیال ہو اوس سے بھی میں مطلع ہونا چاہتا تھا مگر حیرت ہے کہ نہ مجھے کچھ جواب ملا اور نہ مبیضہ واپس ہوا بلکہ اب تک اس کے وصول ہی سے مجھے اطلاع نہیں دی گئی یقین ہے کہ رسالہ مذکور

اتناک ملاحظہ سے گزریکا ہوگا براہ کرم جلد واپس ہو مجھے اسکا سخت انتظار ہے  
 بوجہ عدم مخالطہ اسکو جسٹر کرایا ہوں آجیف نام لنگسوریننگ روانہ فرامین زیادہ  
 والسلام مرقومہ المحرم الحرام ۱۵ ستمبر ۱۳۵۱ ہجری۔

یاد شدہ  
 حضرت مولانا  
 علامہ شبیر آبادی

**حضرت** - جبکہ میں مولوی صاحب کے جواب سے مایوس ہو گیا تو عبد اللہ صاحب  
 تلمبا پوری نے بھی ایک ایسا خط لکھا جس سے مولوی صاحب کی کچھ حسرت  
 جوش میں آگئی لیکن مولوی صاحب ایسے جال باز نکلے کہ میرے نام کا خط گویا  
 میرے خط کا جواب لکھ کر اپنے شاگردوں کو توڑتا دیا مگر مجھے روانہ کیا چنانچہ اس  
 خط کی نقل مولوی صاحب کے شاگرد رشید محمد حسین نے جو عبد اللہ صاحب  
 تلمبا پوری کے پاس روانہ کی تھی وہ میرے پاس پہنچی اسکی نقل یہ ہے۔  
 نقل خط حضرت استاد مولوی عبدالقادر صاحب جو تھم صا کو لکھو ہیں ہو۔

بسم اللہ الرحمن الرحیم - مولوی صفدر حسین صاحب مہتمم تعلیمیت کو بعد اظہار سلام  
 معلوم ہو تمہارا رسالہ یہاں آیا سو وقت طبیعت فقیر کی علیل تھی سو اس کے مولوی  
 سلطان احمد صاحب راولپنڈی کے ساتھ مباحثہ تحریری جاری تھا اسلئے  
 اس رسالہ کے مطالعہ کا اتفاق نہ ہوا پھر میرے اشغال ضروریہ میں اسکو ہوا لکھا  
 اس خط سے تمہارے اسکے مطالعہ کے طرف رجوع ہوا کچھ ایک دیکھا اسکا اعتقاد  
 سرسبز اعتقاد اہل سنت کے مخالف نقطہ پایا اور اس سے یہ بھی سمجھا گیا کہ تم خود

ہیں تمہارے مذہب کی بربادی پر یوں ہوشیار رہو کہ میں غرض چند اقوال تمہارے  
 وغیرہ لکیر کہنا ضرور ہے اس لئے چند روز کے بعد وہ رسالہ باطلہ واپس کیا جاویگا نہ  
 بالفضل اور بعد طبع اسکے اگر زندہ رہوں بھولہ تعالیٰ وقوتہ رد سخت وقوی اسکا لکھا  
 جاویگا اور تم کو قسم ہے خدا سے غرض مل کی کہ ایک رسالہ بعد طرف فقیر کے بھلین  
 وفقنا اللہ وایاکم الیٰ تو حیداً الصیحح الذی علیہ سلف کلامۃ والسلام علی  
 من التبع الہدای۔

تمام ہوا خط جو مولوی صفدر حسین صاحب کے نام روانہ کیا گیا ہے میں اس کو فریق  
 ثانی کے خوشی کے لئے نقل گذرانکہ عبداللہ صاحب سے امید ہے کہ تمام جماعت کو  
 سنا دیں انشاء اللہ تعالیٰ عرصہ قریب میں جہتم صاحب کا مکر اور بہار حق تم پر بار  
 فریق اولیٰ پر غولب ہوگا افسوس کا مقام ہے کہ آپ بہت جلد بغیر تحقیق کے  
 مان لیتے ہو یہی ثبانی ہے وجمال کے آنکی تمام جماعت کو سلام کہہ دیجئے اور مولوی  
 صفدر حسین صاحب اگر رسالہ چہاویں تو مجھ کو بھی دو رسالہ روانہ کرو مرقوم پہلی طرف

حسین

جواب

خدمت مولوی عبدالقادر صاحب پیارم پٹی

السلام علیکم۔ تا پورا لے عبداللہ صاحب کے نام آپ کے شاگرد سید حسین نے  
 آپ کے خط کی جو نقل روانہ کی ہے اس سے معلوم ہوتا ہے کہ آپ نے ۲۴ محرم  
 کو میرے خط کا جواب دیا ہے لیکن ٹری میرے کہ اصل خط اب تک مجھے نہیں ملا  
 خیر اگر آپ نے روانہ کیا ہے تو مل ہیگا۔

مجھے اگلی اس تحریر (نقل) کے دیکھنے سے نہایت تعجب ہوا کہ میں نے اپنی  
تحریر میں جس قدر تہذیب و ملائمت کو کام میں لایا ہے اس کے جواب میں بالکل عکس طریقہ کو  
آپ نے اختیار فرمایا ہے جس سے معلوم ہوتا ہے کہ آپ اپنی طبیعت سے مجبور ہیں  
مجھے خوف ہے کہ عام خیالات میں کہیں یہ مجبوری بھری ہوئی نہ ہو کیونکہ جب انسان  
عاجز ہو جاتا ہے تو زبان و آرازی کرنے لگتا ہے جناب میں کیا یہی انصاف و شہ  
حق پسندی ہے کہ میری کامل کتاب کو دیکھ بغیر اس کے باطل ہونے کا آپ نے  
حکم لگا دیا براہ کرم جلدی کیجئے کہ تو تحمل و وقار کو کام میں لائے ابتدا سے انتہا تک  
کامل کتاب کو نظر انصاف سے دیکھئے اور اس میں خوب غور کیجئے اور پھر جو کچھ غور  
ہوا و سکو مجھے ایسے طریق سے مطلع فرمائے جو طریق حق پسند و نکتہ پسند  
حیران ہو نہ کہ بعد طبع ایک رسالہ آپ کے خدمت میں روانہ کرنے کیلئے خدا عزوجل  
کی قسمیں آپ مجھے کیوں دے رہے ہیں جبکہ میں نے قبل از طبع کے اصل کتاب  
ہی کو آپ کے ملاحظہ میں بھیجا ہے تو کیا بعد طبع اس کے بھیجنے میں آگے کچھ شبہ ہوا  
ہرگز نہیں ایک نہیں دو بلکہ چار خدا چاہے تو بھیج دو گا کچھ اس کی فکر نہ کیجئے۔

کیا خوب ہوتا اگر آپ میں فی الحقیقت کچھ تعصب نہیں ہے اور آپ حق کے  
طالب ہیں تو قبل از طبع رسالہ کے اپنے تمام اعتراضات و شبہات کو مجھے  
ظاہر فرما دیں تاکہ میں ان کے جوابات کے ساتھ طبع کر سکوں امید ہے کہ آپ  
میرے اس جسارت پر خفا نہ ہو گئے اور اس میری استدعا کو قبول فرما دیں گے  
اور اپنے اعتراضات و شبہات کو اصل کتاب کے ساتھ جلد واپس فرما دیں گے  
اس کے جواب باصواب کا عرصہ تک مجھے منتظر نہ کہیں گے اللہ بس باقی ہوس مرقوم

صفر ۱۳۵۱ ہجری - مقام لنگسور - یہ بخاری علیہ رحمۃ اللہ لکھا گیا ہے فقط

صفر ۱۳۵۱ ہجری

حضرت اپنے ملاحظہ فرمایا کہ میرے اس جواب میں بعض الفاظ مولوی  
پرست گراں گذرے ہونگے علی الخصوص عبداللہ صاحب نے مولوی صاحب  
مکرر و سکر رہے استعداکی کہ یہاں جماعت میں انتشار اور آپ کے جواب کا  
سخت انتظار ہے اگر جواب کافی نہ دیا جاوے گا تو آپ کے مخالفین کا عقیدہ  
بوجہ اوکا غرض عبداللہ صاحب نے ایسے موثر الفاظ میں اپنا انتظار اور انتشار  
ظاہر کیا تھا کہ آخر مولوی صاحب کو کچھ کہنا ہی پڑا لیکن بچارے مولوی صاحب  
کی جان اس مصیبت میں پڑ گئی کہ اگر کہیں تو کیا کہیں اصل سبب تولا جواب  
تھی اگر خاموش رہیں تو عزت باقی نہیں رہتی ناچار جواب میں آنا پڑا تو مولوی صاحب  
اور ایک سال چلی کہ ایک مختصر مطبوعہ رسالہ انجاء الموحدين عن اغوار اللہین  
کا اور چند قلمی اوراق اسی اپنے شاگرد محمد حسین کے ذریعہ سے جلد شد صاحب  
کے پاس پہنچے چنانچہ نقل خط یہ ہے۔

بسم اللہ الرحمن الرحیم - دیندار دین کے غمخوار گروہ کے سردار سامعہ مدار  
عبداللہ صاحب تاپوری کو بعد اسلام کے معلوم ہوئے آپ سے خطوط کا  
جواب اب تک روا نہ نہیں کئے یہ خلاف عادت آیا ہونے کا کیا سبب  
ضرور خطوط کے جواب دینے میں قصور می کہیجیگا۔ بہتر صاحب کے خط سے یہ  
ظاہر ہے کہ آپ نے ہمارے کارڈ کو صاحب موصوف کے نام روا نہ کیا ہے اس پر  
ہم صاحب خیر فرمائے ہیں کہ اصل کارڈ مجھے اتک نہیں پہنچا یہ بات چھوڑ

یا جوٹ اللہ کو معلوم غرض مہتمم صاحب اوسہی خط میں یہ لکھے ہیں کہ میرے رسالہ کا جو رد ہوگا اسکو قبول از چہوانے کے میرے پاس روانہ فرمائے اسلئے بالفعل ایک بات کار د لکھ کر حضرت نے روانہ کیا ہے اسکو قبول کرتے ہیں یا رد کرتے ہیں سو حضرت دیکھنا چاہتے ہیں آپ اسکو مہتمم صاحب کے پاس روانہ کرو اور آپ بھی اہانت لکھ کر کہو اور سکودان کی کیفیت سے اطلاع فرماؤ اور ایک رسالہ انجاء الموحل معن اغواء الملحین روانہ کیا گیا ہے اور مسجد کے مصلیوں کو ہمارا سلام کہہ دیجئے تاریخ ۱۳ ماہ ربیع الاول ۱۳۵۱ ہجری مطابق ۶ مہر ۱۳۵۱

حسین بن احمد زبیدی صاحب  
روز جمیعہ



**حضرت** اب تو اب ہمارے مولوی صاحب کی چالیوں اور چالیسوں نے خوب واقف ہو گئے ہونگے کہ خود روپوش ہو کر اپنے ایک اگر کوٹھی بنا کر اس کے آرمین تھار کیلئے لگے کچھ ہوسر دست شاگرد و نمین اپنی عزت تو رکھ لی بھی کہ چند درقی ایک رسالہ قرب و معیت علمی کے ثبوت میں لکھ دیا لیکن یہ نہایت مختصر رسالہ میرے جواب میں نہیں لکھا ہے کیونکہ ایسا کرنا اونکو آسان نہ تھا لہذا انہوں نے وہی چند اقوال اور اپنے پڑنے خیالات کو مکرر ایک جگہ جمع کر دیا جو کا جواب میں دے چکا تھا تو پھر مجھے اس کے متعلق یہاں کچھ لکھنے کی ضرورت مابقی نہیں رہی ہے اور دوسرے پانچ پریشان اوراق کے چار صفحہ نمین صولہ کی بحث کو چھری ہے اور چھ صفحہ نمین روح کے نسبت گفتگو کی ہے صولہ کے

نسبت مولوی صاحب کے اعتراض کا حاصل یہ ہے کہ صورتِ علمیہ پر نشے کا اطلاق صادق نہیں آتا کیونکہ ان کے واسطے نہیں استیاء کا اطلاق ایک ایسی ذات باصفات پر صادق آتا ہے جو خارجِ بین موجود ہو اور روح کو مولوی صاحب نے جسم مانا ہے گویا میرے جواب میں انہیں دو امر کی مخالفت پر قلم اڑھایا ہے۔

**حضرات۔** آپ خود غور کریں کہ ان دونوں بحثوں کو اصل امر متنازعہ فیہ سے کیا تعلق ہے ہم نے تو مولوی صاحب کے ان تمام خیالی استدلال کو توڑ دیا تھا جو اصل و بعد ذاتِ مطلقہ باری تعالیٰ کے نسبت انہوں نے پیش کیا تھا اور یہ ان سے ان کے دعوے کا ثبوت چاہا تھا تو کیا مولوی صاحب کا اصل بحث کو چوڑ کر غیر متعلقہ بحثوں کو چھڑ دینا ان کی دونوں سہمی اور درماندگی کی دلیل نہیں ہے اور کیا اس سے مولوی صاحب کا یہ صاف نثار نہیں پایا جاتا کہ اصل بحث سے انہی جان بچا کر اپنے حریف کو غیر متعلقہ بحثوں میں لگا کر اس پرانہ سالی میں رسوائی سے بچا کر باقی ماندہ اپنے زندگی کے دن بہکت لیں

**حضرات۔** میں نے تو مولوی صاحب کو اپنا اصل رسالہ بھیجا اور اسکے جواب کے لئے بہت وسیع موقع دیا تھا اور اپنا یہ منشاً بھی بتلادیا تھا کہ اس کا رد کیا جاوے گا تو اسی رسالہ کے ساتھ اس کو جواب کے ساتھ جہاں دیا جاوے گا مگر افسوس کہ یہی امر شاید تولا کو سب سے بہت کر ڈالا لہذا انہوں نے تین طریقے اختیار کئے اولاً غیر جذباتانہ تحریر و سخت کلامی براہ کرم آپ مولوی صاحب کے پہلی ہی خط کو دیکھ لیجئے میں نے کس تنہی سے انکو لکھا ہے اور انہوں نے اس کا جواب کیسے ناملائم الفاظ میں دیا اور یہی طرز انہوں نے اپنے اوس چند ورقہ رسالہ میں بھی اختیار کیا ہے جو صورتِ علمیہ

اور روح کے بارہ میں دیا ہے کیونکہ ہوا انسان جب تک ہے عاجز تھا ہے اور اپنی کامیابی میں  
 مایوس ہوتا ہے تو زیان دہاں کر کے لگتا ہے۔ ثانیاً غیر متعلقہ بحثوں کا چرچہ دینا۔ میں نے  
 ذات مطلق حق سبحانہ تعالیٰ کے بعد و فضل کے دعویٰ کی دلیل پوچھا ہوں تو اوہ ہوں علمائے  
 شیعہ ہونے اور روح کے جسم ہونے پر اصرار کرتے ہیں تاکہ میں اس کا جواب نہ دے سکوں اور  
 اور شاخیں نکالتے جاویں یہاں تک کہ اصل مسئلہ یوں ہی رہ جاوے اور یہ اپنی جان بچاؤ کے  
 جواب میں آخر میں ان فضول بحثوں و اعتراضات کا کہان تک جواب دے سکیں ہوں۔

**حضرت** کیا آپ اس رسالہ میں مولوی صاحب کے ان دونوں اعتراضوں کا جواب  
 ملاحظہ نہیں فرمایا مگر ہمارے مولوی صاحب میں اس کے سمجھنے کا ہی مادہ ہو تو ہر میں  
 اونکو کہان تک سمجھا سکوں گا خدا ہی اونکو سمجھے۔ بہر حال میں نے اونکو ان بہرہ و اعتراضات  
 کا جواب کر رہا ہوں کیونکہ ناظرین کے دفاع کو پیش آن کرنا نہیں چاہتا انشاء اللہ وہ زمانہ تک نہیں جواب  
 اس کا ناظرین کے ملاحظہ میں ملے ہو پیش کیا جاویگا۔

ثانیاً مولوی صاحب کا یہ فتوہ کہ اگر میرے تور کے اس کا جواب بھی دیا جاوے گا تو اسکے ساتھ ہی اس کا  
 رد بھی شائع ہو جاوے گا جب تو ان ایک ساتھ ہونے کے تو ناظرین کے پاس حضرت کی کچھ مشینیت چل نہ  
 سکیگی پس مولوی صاحب کی ذات کے بعد نہیں کہ اسکے شائع ہونے کے بعد ہر علم و اپنی علم  
 کہان کا لے لگیں مگر مولوی صاحب کو یاد رہے کہ منتہی کہ بعد از جنگ آید یہ کلمہ خود باید زد۔

**حضرت** یہاں اس امر کا اظہار بھی مجموعہ ہو گا کہ ہمارے مولوی صاحب بعض اولیاء اللہ کے  
 سخت دشمن ہیں نہ صرف دشمن بلکہ ان کے سب دشمن ہیں ان کو بہت بڑا کمال حاصل ہے  
 اور مسئلہ وحدۃ الوجود کے مخالفین میں بھی ان کا نمبر بڑا ہو گا لہذا میں نے اس بار میں بھی  
 مولوی صاحب کی کج خدمت کی ہر جگہ انشاء اللہ تعالیٰ بہت جلد ضمیمہ رسالہ ہذا کی صورت میں ملاحظہ فرمائیگا۔